

ÉRTEKEZÉSEK

A BÖLCSELETI TUDOMÁNYOK KÖRÉBŐL.

Első kötet. 1867—1869.

I. Szám. A philosophiai módszerek jelen állapotjáról. Horváth Cyrill r. tagtól	— kor. 30 fill.
II. Szám. Kísérlet felelni lélektani alapon az ismerettan főkérdésére. Mihályi Károly l. tagtól	— » 40 »
III. Szám. Aristoteles és befolyása az új bölcészetre és az életre. Haberern Jonathán l. tagtól	— » 30 »
IV. Szám. A módszerről. I. rész. Mit tanítsunk. Brassai Sámuel r. tagtól	— » 60 »
V. Szám. Az őz emberek haladása. Rónay Jácint r. tagtól	— » 60 »
VI. Szám. A gyermek fokozatos fejlődése. Nagy Márton l. tagtól	— » 50 »
VII. Szám. A philosophia, mint külön tudomány. Molnár Aladár l. tagtól	— » 30 »
VIII. Szám. A philosophiai módszerek akadályairól. Horváth Cyrill t. tagtól	— » 20 »
IX. Szám. A philosophiai módszerek akadályairól. II. közlemény. Horváth Cyrill t. tagtól	— » 30 »
X. Szám. Módszer és némi alkalmazásai. II. Értekezés. Brassai Sámuel r. tagtól	— » 1 »
XI. Szám. Módszer és némi alkalmazásai. III. Értekezés. Brassai Sámuel r. tagtól	— » 50 »

Második kötet. 1871—1888.

I. Szám. A középtanodai tanárok paedagogiai képzéséről. L. u. b. rich Ágost l. tagtól	— » 30 »
II. Szám. A bölcészetszükségképeni tudomány. Domanovszki Endre l. tagtól	— » 50 »
III. Szám. Edvi Illés Pál emléke. Haberern Jonathán l. tagtól	— » 32 »
IV. Szám. A logica fogalma. Domanovszki Endre l. tagtól	— » 1 »
V. Szám. Logikai tanulmányok. Brassai Sámuel r. tagtól	— » 40 »
VI. Szám. Emlébeszéd Haberern Jonathán fölött. Hunfalvy Pál r. tagtól	— » 20 »
VII. Szám. A lényeg formaisága. Böhm Károlytól	— » 80 »

Harmadik kötet.

I. Szám. A normatív elvek jelentősége az etikában. Medveczky Frigyes l. tagtól	— » 60 »
II. Szám. Új álláspont, módszer és irányelvek az etikában. Székfoglaló értekezés. Pauer Imre r. tagtól	— » 60 »
III. Szám. Az igazi pozitív philosophia. Brassai Sámuel t. tagtól	— » 1 »
IV. Szám. Az értékelmélet feladata s alapproblémája. Székfoglaló értekezés. Böhm Károly l. tagtól	— » 1 »

ÉRTEKEZÉSEK

A BÖLCSELETI TUDOMÁNYOK KÖRÉBŐL.

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

A II. OSZTÁLY RENDELETÉBŐL

SZERKESZTI

D^r PAUER IMRE

OSZTÁLYTITKÁR

III. KÖTET 6. SZÁM.

A MEGÉRTÉS, MINT A MEGISMERÉS KÖZÉPPONTI MOZZANATA

ISMERETELMÉLETI TÖREDÉK

SZÉKFÖGLALÓ ÉRTEKEZÉS

BÖHM KÁROLY

R. TAGTÓL

(Olvasatott a M. Tud. Akadémia 1909. nov. 8-iki ülésén.)

Ára 1 kor. 50 fillér.

BUDAPEST, 1910.

A MEGÉRTÉS,
MINT A MEGISMERÉS KÖZÉPPONTI
MOZZANATA

ISMERETELMÉLETI TÖREDÉK

SZÉKFOGLALÓ ÉRTEKEZÉS

BÖHM KÁROLY

R. TAGTÓL

(Olvastatott a M. Tud. Akadémia 1909. nov. 8-iki ülésén.)



BUDAPEST
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KIADÁSA

1910

MAGY. AKADEMIA
KÖNYVTÁRA

A dolgozat, melyet ez alkalommal szerencsém van a t. szakosztálynak bemutatni, czime daczára is csak látszólag lép ki azon körből, a melyben 1906-iki »Értéktanom« mozgott s a melynek eredményét röviden úgy foglalhatnám össze, hogy a dolgok valódi értéke csak az *önértékben* található, mely önérték a logikai, a morális és az aesthetikai érték formájában áll előttünk. Ezt az eredményt akkori munkámban inkább jeleztem, mintsem bizonyítottam; az egyes értékfajoknak részletes fejtegetést nem szentelhettem s ennél fogva összefüggésüket sem bírtam behatóbban kimutatni. Az erre czélzó hosszadalmas és nehéz fejtegetések *külön művet* igényelnek, melynek a következő kérdésekre kell felelnie: 1. mely vonása teszi a tárgyat értékessé ez irányok valamelyikében? s nincs-e többféle érték is, mint a melyet én állítottam? 2. Milyen összefüggés van tényleg az értéknek ezen három faja között?

A jelzett kérdések alapos megfejtését csak úgy gondolom lehetségesnek, ha ezen három érték mindegyikét megvalósultsága egészében végig követem. Minthogy pedig a logikai érték a tudományban, az ethikai az erkölcsben, az aesthetikai pedig a művészetben nyeri megvalósulását, azért a kielégítő megoldás csak ezen részletes kérdésekre való felelettel nyerhető: miben rejlik a tudásnak logikai önértéke? mi teszi a cselekedet erkölcsi önértékét? mi által lesz a műalkotás széppé? Csak ha erre kétségtelenül megbizonyítható feleletet nyertünk, akkor vizsgálható a probléma második fele: van-e az igaz, a jó és a szép között *önértéki* (nem, a mint rendesen keresik: kulturai vagy praktikus) összefüggés? mi ezen összefüggésnek értelme? s milyen közös törvények szabályozzák az alkotást e három területen?

Mindezen kérdések logikai fundamentuma a megismerésben rejlik. Mert igaz ugyan, hogy az erkölcsiség nem tudás, sem pedig a műalkotás nem erkölcs; de bizonyos az is, hogy mind az ethika, mind az aesthetika maga mégis csak tudomány, úgy mint a logika. Ha pedig tudományok, akkor azoknak egyformán forrása a megismerés s azért a ki azoknak értékét külön-külön s összefüggésüket egymás között kutatja, annak előbb a megismerés alkatával kell tisztába jönnie, ha képzeleteket nem akar fogalmi belátásul venni (mint egy újabb értékelméleti műben tapasztaltuk).

A mikor tehát a logikai értéknek mibenlétét kezdtem vizsgálni, lehetetlen volt a megismerés aktusának elemzését oldalt hagyni. E célból revízió alá vettem az »Ember és Világa« I. kötetében (1883-ban) közölt ismeretelméletemet, hogy azon, a jelenleg nagyon előtérben álló ismeretelméleti kutatások alapján (hisz alig múlik el egy hét, hogy új munka ne látna napvilágot) a szükségesnek látszó korrekturát megtegyem. Ezen ismeretelméleti kutatásaimnak egy részét bátorkodom a t. szakosztálynak most bemutatni s azért adtam neki a címet: »Ismeretelméleti töredék.« Ez magyarázza értekezésemnek több helyütt polemikus színezetét s ebből érthető, hogy több ponton a megismeréssel távolabbi összefüggésben álló kérdésekre is kiterjeszkedtem.

En ugyanis azt hiszem, hogy az ismeretelmélet nem nyert még oly exakt alakot, hogy sok problémája vita tárgyát nem képezhetné; bár a kezdeményezést, a melyet Kant T. É. Kr.-ja e téren megtett, a legnagyobb tisztelettel és hálával nagyra becsülöm. Időszorúknak is látom, hogy ezen kérdést újra felvegyük s tisztázzuk, már az értékelméletnek magának az érdekében is. Mert egy újabb értékelméleti irány, melyhez Ritschl, Kaftan, Windelband, Rickert, W. James és Münsterberg neveit számítják,¹⁾ az általam is elfogadott triaszt azzal iparkodik kibővíteni, hogy a három »idea« mellé negyedikül a »szentségest« (das Heilige) állítja. Ennek megalapozásához azután egy új ismeretelméletet is próbáltak megconstruálni, melynek képviselőjéül ezen dolgozat-

¹⁾ Schmidt Alfred: Fr. H. Jacobi. Eine Darstellung seiner Persönlichkeiten u. Philosophie, Heidelberg (1908) p. 32.

ban Rickert művét említem s melynek központi sarka az úgynevezett »voluntaristikus ítéllettan«, végső támasztó pontja pedig a Jacobi Fr. H. által Kant ellenében előszedett »érzés« vagy »ösztöne«, vagy — nevezzük a kellő néven — »a vallásos érzék«. Ezen írók nézetének háttérben bizonyos kicsinylés tapasztalható, melyet az »értelem« ellen nem mulasztanak nyilvánítani. Érdekesnek látszott tehát annak fejtegetése: vajjon csakugyan van-e az értelem kívül más ismeretforrás is, mely kiváló bőséggel csak némely kiváltságos fejekből bugyog és időnként csodaszzerű felfedezésekkel biztatja a »hivőket?«

Ha ezt rendbehoztuk, akkor magától kiderül majd azon praktikus áramlatnak is az értéke, mely nagyon finyásnak mutatkozik az »intellectualismus« iránt s legalább kicsiben szeretne keresztres hadat indítani ellene, hogy a maga kedélyes tetszéseit az intellectualismus komor szárazsága ellenében csillogó arany-papirkával díszíthesse fel. Magát az »anti-intellectualismus« erőlködését csak mosolyogni lehet; mint tudományos elméletet megczáfolja őt saját belső ellentmondása. Mert mint tudományos álláspont okvetetlenül értelmi fejtegetésekkel igazolandó; ha pedig megindokolják, akkor az értelem nevében hirdetnek harcot az értelem ellen, vagyis az ág végén ülő jámbor öreg módjára maguk alatt fűrészelik a fát. Hobbes¹⁾ egy helyen metsző gúnnyal emlegeti, hogy minden ember meg van elégedve az ő értelme adagával; de azt a csodát ő bizonyosan nem is sejtette, hogy lesznek emberek, a kik a rájuk eső észadagot túlsóknak találják s azért nyesegetéssel akarnak védekezni az úgyis elég korlátolt értelem »túltengése« ellen, az erkölcs és tudás nevében!

A dolgozat ezen céljának megfelelőleg a következő kérdéseket tárgyalja:

I. Az ismeretelméletnek rendes ingadozásával szemben annak feladatát a cikk abban állapítja meg, hogy a megismerés jelentés-tani alkatát kell felderíteni.

II. Azon előítéleteket vizsgálja, melyek az ismeretelméletet rendesen elfogulttá teszik s tévútra vezetik.

III. Az ismeretelmélet kiinduló pontját a közvetlen »élmény-

¹⁾ Leviathan c. 13.

ben» keresi fel; a melynek alkatában két momentumot talál: 1. a megértés és 2. az elrendezés functióit.

IV. Mellőzve az elrendezés (vagy bizonyítás) sorát s csak a megértésre szorítkozva, fejtegeti: 1. mit tesz az: »megérteni« s mik jelentéstani s lélektani feltételei? 2. Mi a megértés tárgya, vagyis a »jelentés«? 3. Mik a jelentések forrásai?

V. Rövid áttekintésben közli a jelentések három rétegét s ennek alapján megállapítja a viszonyt, mely van az »érzéki« (concret) és a »fogalmi« (abstract) megismerés között.

I.

A megismerés természetét jelenleg egy fiatal disciplina óhajtja feltárni, mely mint »ismeretelmélet« külön szerepet s önállóságot igényel maga részére a rendszer keretében. Ezen igényeknek megfelelő formát azonban még sehol sem nyert; annyira, hogy tartalmának körülírása is ingadozó s rendszeres helye a philosophiában még mindig bizonytalan.¹⁾ Hogy a következőkben mégis tájékozva legyünk, mit kell ezen terminus alatt érteni, ide teszem a célunkra teljesen elegendő definitióját, mely szerint az ismeretelmélet »az általános philosophiai propaedeutika« egy része, mely t. i. »a tudás eredetére és lehetőségére vonatkozik«. Zeller ezen meghatározása²⁾ legalább azt emeli ki, a mit az ő idejében ezen néven általánosan értettek.³⁾

Ezen meghatározás alapján, különböző kisebb eltérésekkel, az ismeretelmélet körébe tartoznék: 1. egyrészt a lelki *folyamat*, mely által az ismeret elkészül, 2. másrészt azon *formák*, melyekben ezen folyamat eredménye, de kivált helyessége fel szokott lépni; sőt bele szokták venni 3. még az ismerés némely *tárgyát* is,

¹⁾ A legújabb mű (G. Störing »Einführung in die Erkenntnistheorie. 1909) a bevezetésben ezt próbálja tisztázni, de elolvasása csak még jobban erősített meg fenti nézetemben.

²⁾ E definitiót Zeller (1875-iki) előadásai után készült jegyzetből veszem át. Ugyanő már 1862-ben előadta »Über Bedeutung u. Aufgabe der Erk.-th.« (Reden u. Aufsätze II. 479. s k.).

³⁾ Így érti még Uphues is. »Untersuchungen über die Wahrheit u. unser Wissen«-nek nevezi a »Grundzüge der Erk.-th.«-ját 1901.

melynek megértése s formai tisztázása volna a feladat. Ilyen alakban találjuk fel *Wundtnál*, a ki az »Erkenntnislehre«-be a következő pontokat veszi fel: a gondolkodás fejlődése; a logikai normák; a megismerés principiumai; de beleveszi a logika formáit (fogalom, ítélet, következtetés), az ismeret eredetét, az általános tapasztalati fogalmakat, a szemlézés formáit (idő, tér, mozgás, szám), a substantia fogalmát s végre a logikai és matematikai axiomákat, az októrvényt és a cél elvét is.¹⁾ *Uphues* szabatos rövid művecskéje pedig ezen kérdésekkel foglalkozik: 1. Mi az igazság? 2. Az igazság és a dolgok lényege. 3. Az igazság jellemző vonása. 4. A tudás terjedelme. A mint ezen rövid bemutatás tarkaságából látszik, az ismeretelmélet methodológiája még ingadozik s a változatosságot növeli még azon körülmény is, hogy a vele foglalkozók majd a lélektani folyamatra fektetik a fókust (Locke mintájára), mások a logikai formákat s újra mások a tárgyi oldalt állítják előtérbe, mire nézve nem szükséges a nagy irodalomból neveket felsorolni.

Ezen homálynak oka nézetem szerint abban rejlik, hogy a megismerés tényleg mindenkor ezen három momentumot foglalja magában. Van benne egy tartalom, melyet »megismerünk«, van egy alany, mely ezen tárgyat »megérti« s vannak formák, melyekben az ismerve áthatott tárgy az öntudat előtt »elhelyezkedik«. Eredetileg e szerint minden megismerés egy osztatlan és egyöntetű actusnak látszik, mely ezen 3 momentum mystériosus átszövődéséből alakult össze. Az elvonás azután e 3 momentumot nyers modorral úgy vizsgálta, hogy külön-külön egyenként vette tekintetbe. Ez által azonban a megismerés kérdése 3 tudományba oszlott be s illetéktelen betolakodóul tűnik fel három területen: a lélektanban, a logikában és a metaphysikában. Ezen kölcsönkérés folytán pedig elvesztette jogát az önállóságra s szem elől tévesztette a *fundamentális pontot*: a megismerés folyamatának és tartalmának *sajátos természetét*, mely azt minden más psychikai actus lefolyásától és tartalmától megkülönbözteti. Pedig önálló volta éppen attól függ, hogy tárgya *specifikus természetű actus*; ha ez a specifikumát elveszti, az ismeretelmélet mesterséges keverékké lesz, vagy pedig a fentemlített

¹⁾ *Wundt W. Logik. I. Bd. »Erkenntnislehre.«*

tanokba egy-egy fejezetként kénytelen beleilleszkedni. Ez pedig nemcsak hogy eltakarja az ismeretelmélet lényegét, hanem függésbe hozza a megismerést oly tényezőktől, melyek az ismeretelmélet specifikus kérdésére nézve csak *rendszeresen* fontosak, ellenben lényegétől teljesen idegenek. Mert:

a) mint *folyamat* (processus) az ismerés nyilván a lelki élet folyamataival foglalkozó lélektanba esik. Főkérdésként ekkor az áll elő: mi indítja meg ezen folyamatot? honnan állanak elő a képek, melyek tartalmát adják? hogyan alakulnak a jelentő képek vagy fogalmak? mi hozza létre az ítéletet? miként lesz ítéletekből következtetés? s mi alakít következtetésekből, organikus hajtással, rendszereket?

Az ismeretelmélet első kezdeteit ezért az *ismeret eredetének* kérdésében észleljük (sophisták, Stoa, Epikurosz). Milyen arányban járul e folyamathoz az érzék, az emlékezet, az elvonás, az értelem, az ész? Ennek felderítése volt a főérdek; ellenben magának a megismerésnek *miben voltát* adott végső tényül tekintették s elemezni *nem bírták*. Ezen magyarázatnál természetesen az uralkodó pszichológiai szempontot érvényesítették s különösen az újkor közepe táján (Hobbesnál és utódainál) a képek kapcsolódása (series, associatio) volt a varázskulcs, mely a rejtélyek táráát megnyitotta. Mai nap is még így dolgoznak (legbőségesebben Wundt logikája); de azt hiszem, hogy e munka ezéltévesztett voltát Husserl¹⁾ s mások beható polemiái után részletesen nem szükséges újra kimutatni. Az associatio maga pl. oly egyetemes folyamat, melyből a megismerés specifikumát (a kétségtelen actusváltat) akkor sem bírni lehet vezetni, ha tényleg benne rejlenék is; annál kevésbé hozható ki belőle, ha meggondoljuk, hogy az associatio önkénytelen mechanikus folyamat, melynek alsóbb objectív természete távol áll a megismerésnek subjectív spontaneitásától.

Éppen olyan kilátástalannak látszik a lélektani fejtegetés, ha más külön lelki tehetségre recurrál, a mint még Kant tette az értelem és ész felvételével, vagy ellenfele Jacobi az észrevét, megértés, ész és hit segítségére hívásával. Mert hiszen ha ezen tehetségek különvalósága ki is volna mutatva, mint Jacobi

¹⁾ Husserl Edm. Log. Untersuchungen I. köt.

hiszi, azoknak mechanikájából a megismerés specifikuma épp oly kevésbé volna érthető, mint az associatio mechanikájából. Minden megismerésnek mibenléte (nemcsak az igazé!) már szupponálva van, mikor ezen lehetőségekből magyarázni próbáljuk; s kérdés jelenleg is, nem kell-e ismét visszatérnünk a középkori mystika nézetéhez, mely a megismerést az »intelligentia« actusául tekintette, de *fejlődésnek* is, melynek fokán feljutunk az isten közvetlen szemléléséhez (l. e. cikk III. szakaszát).

Azonban az ismerési processusnak ezen utóbbi felfogása is csak azt mutatja, hogy a »processus« csak *formája* a megismerésnek: akár a képek kapcsolódása útján jön létre, akár fejlődés útján — mindezek csak külső ruházat, a melyben a megismerés tartalmi actusa fellép, de mindez az ismerés természetét homályban hagyja és értelmét praesupponálja. A megismerés folyamatának causalis felderítése ennél fogva a megismerés problémájának csak a hüvelyét fejt le.

b) De elégtelennek látszik a megismerés jelentésének feltárásához az is, ha a *létrejött ismeretnek formáit* tekintjük fódolognak, mint a logika teszi. Mert ezen formák, igaz, hogy adottak; de ezzel sem az nincsen megfejtve, *miért nélkülözhetetlenek* ezen formák a megismerési processushoz, sem az, hogy miképen tartoznak a bennök nyilvánuló tartalomhoz?

a) Mi tényleg elismerjük ugyan, hogy a megismerés a fogalmak, ítéletek és syllogismusok formáiban nyer megfelelő kifejezést; de hogy mi adja az ismeretnek ezen formákat: vajjon az ismereti tárgynak köszönjük-e, melyhez a mi elménk csak hasonul (conformitas)? vagy csak az intellectus alkatából erednek-e, melylyel a merev tárgyat magába szívja fel? erre a tény maga még nem felel. Annál kevésbé felelhet azon kérdésre, hogy *a megismerésnek miért csakis ilyen formái lehetnek?* Az ilyen kutatás; ha szabad így beszélnem, csak a megismerés anatómiája; holt csontjainak structuráját tárja fel előttünk, többet nem. A formai logika azért mindig arra törekedett, hogy ezen formákat valami alapelvből (akár az azonosság és ellentmondás, akár az ok törvényéből, mint magam is »Logiká«-mban) folyamánul megértse.

β) Azt sem lehet kétségbe vonni, hogy bizonyos formák csak bizonyos tartalommal együtt állanak elő. Az egyszerű

jelentésnek (fa, ház, vas) egyetlen formája a fogalom; jelentések viszonyait csak ítéletekben fejezhetjük ki s a következtetés csak ítéletek viszonyaira alkalmazható. Lehet pl. a fény, a növény és a gyümölcs viszonyát egy pillantásra belátni, de azt, hogy a fény a gyümölcsnek egyik oka, csak az ítéletek viszonyából nyerhetjük. Vajjon miért általános formák ezek? S miért vannak más tartalomnál az azonosság és különbözőség, az alapultság és okozás s egyéb viszonyaink?

Erre úgy szoktak felelni, hogy a megismerés ezen formái azért szükségesek, mert a megismerés célja, vagy Uphues s mások szerint az »egyedüli tárgya« az »igazság« (i. m. p. 2.), vagy a hogy Rickert mondja: a »kell« (das Sollen). Eltekintve attól, hogy maguk ezen állítások kétségesek (v. ö. II. szakasz), az »igazság« és a »kell« ezen befolyása a formák sajátosságára sokkal homályosabb, semhogy így velünk valamit megértethetne; s ennek tisztázása újra csak kölesön útján lehetséges, melyet egy más tudománynál kell felvennünk, akár »ismeret-tannak«, akár »metaphysikának«, vagy akármilyen más névvel nevezzük is. De akkor is okvetetlenül tudnunk kell, hogy milyen azon megismerésnek az alkata és természete, melyre az igazság szabályozólag hatni kíván.

S ha végre sikerülne is valamikor a logikát egy elvből levezetni (a mint valószínűleg fog is sikerülni, ha kutatásainkat elég tág térre terjesztjük ki, mint a Leibniz által kontemplált »logica universalis«, vagy Husserl »tisztá logikája« hirdeti), akkor is még mindig csak a formáknál állnánk; de a megismerést *ismernünk kellene már akkor is*, ha ezen formáknak szükségességét és helyességét a tartalomtól megérteni óhajtjuk.

c) Úgy látszik ezek után, hogy ezen nehézségekből csak úgy szabadulunk ki, ha a folyamatot és a formákat a *megismert tartalomtól* sikerül szükségképpeniségében megérteni. Vagyis: a képek jelentése volna azon gyökér, melyből a megismerés lefolyása és az elért eredmény *formái* fakadnának egyaránt.

Azonban ezen felfogás előzetesen éles distinctiót követel két irányban.

a) Meg kell első sorban határozottan állapítani, mit értsünk a *tartalom* alatt? Nekiünk a tartalom csak tudatos alakban van adva, a melyben azonban mindig már tárgyi és alanyi vonások

vegyesen foglaltatnak. A »falevél« megismerésének eredményében nemcsak a »falevél« objectív jelentése rejlik, hanem a szemlélő alany részéről is bizonyos functiók járultak hozzá (az egységes összefoglalás, annak alakja, fix elhelyezése, az elkülönítés objectíváló ereje stb.), melyek a »falevelet« értelmes gondolattá alakítják ki. Ha valaki már most a megismert tartalom alatt csak azt akarná érteni, a mi a »falevélben«, mint tisztán tárgyban, önmagában (αὐτὸ καθ' αὐτό) foglaltatik, akkor nyilván téves volna azon állítás, hogy a megismerés actusa a tartalomtól nyeri folyamatának módját és fixirozottságának formáját. Mert *ilyen »falevelet«* képzelni sem tudunk; a mit így mint »falevelet« elgondolni szoktunk, az egy hosszadalmas processusnak skeletontja, melyről az élet húsát leszedtük, vérért lefolyattuk s a melyben a valódi tartalom provenienciája még mindig kérdéses. Mert honnan jött nekiünk azon »jelentés«, melyet a falevél érzéki képéhez kapcsolunk, a mikor synthetikus alakjáról minden »esetleges« vonását az analysis késével lenyesegettük? A feleletünk tehát csak akkor állhat meg, ha a »tartalom« alatt a való psychikumot, mely alanyi és tárgyi vonások synthesise, értjük. De ez esetben, ha az »alanyi« és »tárgyi« vonások synthesist értjük az »ismereti tárgy« alatt, akkor egészen homályban maradnak a határok, a melyek e két elemet egymástól elválasztják; mert hiszen éppen ez a kérdés: meddig terjed az »alanyi« vonás s hol kezdődik »tárgyi« minősége? Ha pedig nem ezen synthesist, hanem csak a *tárgyi* jelentést értjük a tartalom alatt, akkor nem igaz a tételünk, mert ilyen merően »tárgyi« jelentésről fogalmunk sincsen.

β) De feltéve, hogy a »tisztá« tárgyat meg tudnók állapítani, vajjon belátjuk-e azzal már a tartalom és a hozzá símuló forma összetartozását? Vannak formáink, melyek *mindennemű* tartalomra egyformán illenek, és vannak olyanok, melyek csak *specifikus* jelentésekhez alkalmazkodnak. Lehet-e a tartalom változatosságával a forma azonosságát egyeztetni? s miért zár ki a specifikus tartalom minden más formát, kivéve azt, a melyben megjelenik? Hogy érthetőbbek legyünk: miért legyen a »háza«, a »lúda«, a »stölgye«, az »érzés«, a »szobor« egyformán »fogalom«, mikor alkotórészeik teljesen különböző elemeket mutatnak? S miért függjön a tartalomtól pl. épp úgy ez, hogy »a fél

kisebb mint az egész,» mint az, hogy »in cum accusativo a hová kérdésre felel, vagy az, hogy »a szerelem ellensarka a gyűlöletnek?»

Azon állításnak tehát, hogy a tartalomtól függ a forma, két tag nehézség áll útjában. Egyfelől a »tartalom» határozatlansága, másfelől a »tartalom» homogeneitásánál a forma különbözősége, a »tartalom» heterogeneitásánál a forma azonossága. Hogy pedig ez irányban tisztán dönthessük el, hogy mi tartozik a tárgy s mi az alany oldalára s így miképp viszonylik a tartalom a formájához, az már *felteszi a megismerés természetének ismeretét*. Mert kétségtelen, hogy bizonyos formákat a tárgy erőszakol reánk, másokat viszont tőlünk nyer a gondolat; ezeket pedig csakis a megismerés természete bírja meghatározni. Annyi azonban biztosnak látszik, hogy a forma mindenkor a tartalomhoz simul s hogy ennél fogva vagy tőle, vagy az alanytól, vagy mind a kettőből veszi eredetét. S éppen ennek az eldöntése tartozik az ismeretelméletre. Oly terjedelemben azonban, mint a hogy pl. Schuppe és Wundt (l. fent) ezen »tárgyat» fejtegetik, az ismeretelmélet azoknak fogalmát nem állapíthatja meg, mert akkor elnyelné magába az egész metafizikát s igazi tárgyától mégis eltérne.

A szakasz fejtegetéseinek eredményeül tehát a következőt fogjuk megtarthatni. A jelenlegi ismeretelmélet belső inconsistentiát mutat, mely abban bírja okát, hogy az ismerés három momentumát: az ismerő folyamatot, a formákat és a tartalmat nem tudja szervesen összeolvasztani. Az ismerő folyamat fejtegetése lélektani disciplinává teszi, a formáké logikává, — mely normatív természetét követeli, de nem bírja indokolni — a tárgy fejtegetése pedig veszedelmes szomszédságba hozza a metafizikával. Ezen idegen részletek összeillesztése azonban elfedi az ismeretelmélet specifikus természetét, mely nem lehet más, mint a *megismerés tényének megmagyarázása*. Mind a három disciplina (kevés kivétellel) ez utóbbit adotttnak és ismeretesnek tekinti, — a mit mi kétségbe vonunk — s súlyt fektet a fent fejtegetett mozzanatok felkutatására. Ezen mozzanatok azonban csak járulékosak; előbb kell a *megismerés structuráját* (egyszerű actus-e vagy folyamat? fix tevékenység-e vagy fejlődés?) ismerni s azután lehet lefolyásának lélektanát, formáinak érvényességét,

tartalmának alkotó tényezőit kutatni, de mindig azon tudattal, hogy ezek járulékos vonások, melyektől a *megismerés természete* nem függ.

Ezen tanrészlet bellesztése által azonban az ismeretelmélet egységet és magyarázó alapot nyer. Ha az ismerés természetes alkata világossá lesz, akkor megértjük a lélektani folyamat szerepét, akkor kiderül a formák objectív és subjectív természete s akkor érthetővé lesz a formák összefüggése azon tartalommal, mely az ismerő folyamat haladásában megnyilvánul. Akkor a megértendő tárgy és a megértő alany szerepe a megismerésben világossá válik, mert oly ponton vetettük meg lábunkat, mely a *tartalom és a forma gyökere egyaránt*.

II.

Az ismeretelmélet centralis problémája ennél fogva nem esik sem a folyamatba, sem a formákba, sem a tartalomba, hanem magába a megismerés alkatába. Minthogy már most a megismerés nyilván a lélek életének egy nyilvánulása, azért az ismeretelmélet centralis feladata: a *megismerés életstructurájának feltüntetése*.

Ezen structura feltüntetéséhez nem szükséges sem a pszichológiai folyamat causalis részletezése, sem a logikai formák bősége, sem a tartalom concret valójának ismerete. Azon actusok, melyek az *ismeretet* mint eredményt összehatásuk által létesítik, bármely ismeret alkatán észlelhetők s azért egyszerű elemzés útján meg is állapíthatók. En ezt az elemzést, jobb szó hiányában, *jelentéstani* elemzésnek fogom nevezni (l. a III. szakasz vége felé); értem pedig ez alatt a megismerés jelentésének, értelmének feltagolását, melynek alapján kiderül, hogy milyen feltételek voltak szükségesek ahhoz, hogy ezen *ismeret* előálljon. Kant ezt »transcendentalis módszernek» nevezte; lényege az analysis, de nem pszichológiai formáját, hanem logikai jelentését kívánja felkutatni. A kérdés tehát, melyre felelni kívánunk, az: *mit értünk a megismerés alatt?*

A feleletek itt sem egybehangzóak. A szives olvasó fel fog menteni az alól, hogy külön neveket említek ennek bizonyí-

tására; próbálja meg maga felelni a kérdésre s azonnal észreveszi, hogy a dolog nem oly világos, mint a milyennek közönségesen hinni szeretjük. Ennek oka pedig abban rejlik, hogy a megismerés gondolatánál nem tartjuk magunkat ahhoz, a mit tényleg megéltünk, a mikor megismerünk, hanem azonnal összefüggésbe hozzuk más gondolatcsomókkal, s így nézetünket *praeoccupált magyarázattá* tesszük. Ezen praeoccupatiót különösen a metaphysikai problémák, vagy egyéb szándékok és »intenciók« gyakorolják elménkre, a melyek közül egynéhányat fel kell hoznunk, hogy zavaró hatásukat tisztán felismerjük. Mellőzzük itt a gyakorlati praeoccupatiót, melyet politikai és vallási célok gyakorolnak s tisztán az elméletiekre szorítkozunk.

1. A legfeltűnőbb hatással az ismeretelmélet megalakítására régóta a *metaphysikai dualismus* volt; egész csomója a kérdéseknek bonyolódik ezzel össze, a mikre kielégítő feleletet adni nem birunk. Ezen nézet szerint ab initio szemben áll az anyagi tárgy a szellemi alanyval, melyben amaz teljesen érthetetlen módon tükröződik és így megkétszereződve ismétlődik. Ezen nehézségek annyira a közértelemben mentek már, hogy részletezésüket egész feleslegesnek találom. Maga a *viszony* az ismeretlen extensio és a res cogitans között, tehát az influxus, a kölcsönhatás kérdése érthetetlen. Az actio in distans összes nehézségei tornyosulnak már elején az egész vállalkozás útjába. A *hatás*, melyet az anyag a szellemben létesít, természetére nézve ismeretlen; a »tükröződés«, melyet már a Sámkhyá philosophia jó expediensnek tekintett,¹⁾ egészen érthetetlen s legfeljebb optikai képekkel ismétli a tényt, melyet magyarázni nem tud. Sem az anyagi tárgy felületéről leváló s belénk szálló *képcske*, sem annak modern helyettese: az *aetherrezgés*, nem magyarázza meg az alany elváltozását, mely a tárgyat jelenti; az *assimilatio* vagy adaequatio (ἁρμόσις; Arist. de an. 418. a 5.) a *conformatio*, az immanens vagy mentalis vagy *intentionális tárgy*, vagy az (in-existentia), vagy az »objectiv existentia« (Descartes), mind homályos kifejezések, melyekkel a realis ismeret hiányát leplezgetjük, képek, figurák, szóbeli ismétlések (ens elocutionis, a belső

¹⁾ Garbe Rich. Die Sámkhyá-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus (1894) p. 313. s k.

»beszédforma« fictiói — mint Marty¹⁾ nevezi). Hogy pedig valóban milyen viszonyban áll ezen így előállott »kép« (Vorstellung) az alanyhoz, a felett sem jutottunk még tisztába. Azt pedig megítélni, hogy ezen képünk és az anyagi tárgy között miféle viszony áll fenn, különböznek-e substantialiter vagy egyeznek-e s hogyan, ezt azért nem birjuk, mert magát a tárgyat csak ezen kép alakjában *ismerjük*, ha létezését közvetlenül bírni is megragadni, a hogy Uphues tanítja.²⁾

Még zavarosabbnak tűnik fel a tan, ha azután még physiologiai részletekkel is kibéleljük. A physiologia közbeeső lánczszemei csak szemet szűrő, de megtévesztő illúziók. Az idegpálya, a meddig anyagnak nézzük, soha más actiót nem továbbíthat, mint csak mozgást; s csak önmagunkat tévesztjük meg, a mikor ilyen középtagok sokasítása útján a mozgás és a képezés lényeges különböztetést áthidalhatónak képzeljük. Hogy pedig maga ezen *belső* processus mi által lesz éppen *megismeréssé*? mi különbözteti meg az immanens érzéstől s a transiens akarattól? azt újra csak úgy állapíthatjuk meg, ha a physiologia külső megfigyeléseit hirtelen a megélés *belső* állapotába belemerítjük.

Egy ismeretelmélet, mely ezen kavargó ködbe belekerül, ab initio a homályosságra van elítélve. Mert ezen előzményekből az ismerés processusa ki nem hozható; sem természetét, sem folyamatát azzal meg nem fejthetjük, formáit meg nem magyarázhatjuk; legfeljebb külső momentumokat kap ki, melyeket képlegesen a magyarázandó tények helyébe tesz. S ezenkívül a metaphysika befolyása alatt oly kérdésekbe bonyolódik, melyekre felelni nem tud, s a nyers elmélet materialisálja az egész fel fogást, a nélkül hogy ezzel az ugrópontra: a *megismerés alkatára* a legkisebb helyes világítást is vethetné. A közönséges ember realismusa pedig közelükbe sem jut el azon finom kérdéseknek, melyekre az ismeretelmélet valamilyen feleletet adni köteles.

2. Ha a metaphysikai dualismus vaskos, s azért határozott alakja, épp ezen tulajdonságai miatt, könnyen megérthető, egyszerűnek látszó elméletre vezet, — a miért a realistikus embe-

¹⁾ Marty Ant. Untersuchungen zur Grundlegung der allg. Grammatik u. Sprachphilosophie (1908) I. 393.

²⁾ Uphues Grunds. p. 53. »Unsere Erk. von den Dingen der Aussenwelt, sofern es sich um ihre Existenz handelt, ist eine strenghunmittelbare.«

reknél általánosan el is van terjedve — akkor az ismeretelméleti dualismus vékonysága mélyebben hatol az ismeretelmélet testébe s felhasználva a metaphysikai dualismus természetéhez tapadó homályosságot, oly finom szálakból szövő hálózatát, hogy az ismeretelmélet csak éles distinctiókkal szabadulhat meg tőle. Legjobb lesz ezen felfogást fővonásaiban bemutatni s azután a benne rejlő praeoccupálót feltárni.¹⁾

Rickert mindjárt előrebocsátja a tárgya meghatározását. »A megismerés fogalmához — úgymond — egy ismerő *alanyon kívül* egy tárgy tartozik, melyet megismerünk. »Tárgy« alatt pedig egyelőre egyéb nem értendő, mint az, a mi az ismerő alanyval szemben áll és pedig azon értelemben, hogy a megismerés e szerint *igazodni* tartozik (sich zu richten hat), ha célját el akarja érni. Ez a *cél* (Zweck) abban áll, hogy *igaz vagy objectív* legyen. A kérdés tehát ez: mi az ismerés tárgya, vagyis mi által nyeri a megismerés az objectivitását?« (p. 1.). Ezen előrebocsátott tájékoztatásban a következő önkényességekkel praeoccupálja az olvasót:

1. az, hogy a megismerés lényege abban áll, hogy tárgyra vonatkozik;

2. hogy a tárgy = az alanyval szemben áll;

3. hogy a megismerésnek céllal kell bírnia;

4. hogy a megismerésnek ezen cél szerint *igazodnia* kell és

5. hogy ezen cél az *igazság* és

6. hogy *az igazság* = tárgylagosság (*wahr oder objectív*).

Mielőtt ezen önkényes feltevéseket megvizsgálunk, jegyezzük meg magunknak, hogy a megismerés az *ítélésben* áll (p. 84.); az ítélet pedig az állításban vagy tagadásban (*»Ja oder Nein«*, p. 97.) nyilvánul. Ezen tagadáshoz szükséges, hogy az alany *állást foglaljon* a tárggyal szemben (*»Stellung nehmen«*), mely állás a tetszéstől függ s azért csak *értékkel* szemben lehetséges. *A tisztán elméleti ismerés tehát állásfoglalás egy értékkel szemben* (p. 106.). Ez az érték bennünket készít az elismerésre s azért *a készítés ismeretünknek tárgya* (p. 124). Ezen eredmény elnyerésére szolgál az ítéletnek analysise, mely végtére abban kulminál, hogy az ítélet egy akarati actus, miért is az elméletet *»volunta-*

risztikus ítéletelméletnek szokták nevezni; mert hiszen az *»állásfoglalás«* tényleg nem jelent mást, mint választást, tehát akarást.¹⁾ Rickert ezen körmonfont fejtegetéseiből azonban kivethető, hogy azzal, hogy az *»ítélést«* a megismerés centralis pontjába helyezi, magát a *»megismerést«* még nem tárta fel structurájában. Még magának az *»ítéletnek«* természete is homályos maradt. Rickert úgy véli, hogy az ítéletben a megismerés *tartalmi* minőségére talált, mely már most az *»igazság«* megragadását lehetségessé teszi. Pedig maga az ítélet csak *elrendezkedési forma*, mint később (III.) látni fogjuk; az, a mi tartalmi veleje, az a *megértésben* rejlik s ezt Rickert nem méltatja figyelmére, mert nem is sejt. A mi célunkra ennél fogva Rickert fejtegetései irrelevansok; de hogy az ő tanát mi praeoccupálta, az a felsorolt pontokból egészen világos.

A domináló előítélet Rickertnél ugyanaz, a mi pl. Uphuesnál, hogy t. i. az ismerésnek célja az *»igazság«* és hogy az *»igazság«* = tárgylagosság. Ezen felvétele azonban (melyet 3. alatt majd tüzetesebben megtekintünk) nem más, mint a régi realistikus kedvencz gondolat, hogy az *»igazság«* az ítéletnek a tárggyal való megegyezése.²⁾ Az, hogy az igazságot a *»tárgylagossággal«* (objectivitát) azonosítja (*»odere«*), kevesebb mint a mit a régi realizmus hirdetett s annál fogva a problémának csak egy *részére* vonatkozik. Mert igaz, hogy az ítéletben a megítélendő létele feltételeztetik (általában kell léteznie); de az igazságot ezen *»létezés«* nem meríti ki. Az igazság éppen a *»létező«* és a mi *»ítéletünk«* *egyezését* sürgeti, tehát kétirányú elismerést követel, egyfelől t. i. a tárgy (általános) létezését, másfelől a tárgy és ítéletünk egyezésének a létezését. Az *»objectív«* tehát csak ez utóbbi értelemben fedheti az *»igazságot«*. Mellőzve azonban ezen itt nem fontos részletet, Rickert tanát ezen feltevés minden további lépésnél befolyásolja. Mert ha az igazság = objectivitás, akkor nyilván kell: 1. hogy az ismerő alany különálljon a megismert tárgytól; 2. hogy ezen *»consensus«* legyen a cél és hogy 3. ezen cél vezesse a lépéseinket is, vagyis *»igazodnunk«* kell

¹⁾ V. ö. Alfr. Kastil *»Studien zur neueren Erk.-theorie. I. Descartes«* 1900, p. 16.

²⁾ Wolff (Log. §. 505.) *»consensus iudicii nostri cum objecto seu repraesentato«*.

¹⁾ Rickert H. Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. kiad. 1904.

szerinte. Így jut el 4. arra, hogy a megismeréshez külön alanyt és vele szemben álló tárgyat követeljen.

Mert magában véve a megismerést, ezen postulatumok egyike sem tartozik a természetéhez. A megismerés ténye első sorban csak abban rejlik, hogy az Ennek bizonyos *actusa*. Ezt az actust kell tehát megelemezni, ha a megismerés jelentéstani oldalát ismerni akarjuk. Az, hogy ezen aktus egy tárgyra irányul, nyilván nem tartozik alkatához, hanem *vonatkozásai* sorába esik. Épp úgy nem tartozik oda a »tárgy« postulatuma; a »tárgy« egy adottság, melylyel amaz actus viszonyba lép, de (ha logikailag az elrendezés esetében hozzásimul is) magához a megismeréshez nem tartozik. De ha ez nem tartozik hozzá, akkor nem is áll róla, hogy a megismeréshez a *célja* tartoznék; ha *igazodnék* szerinte, akkor ez sem a megismerés alkatához, hanem elrendezkedéséhez volna számítandó (v. ö. 3. alatt). Mindezen előrebocsátott tételek ennél fogva még csak bebizonyítandók s lehozandók, — addig tisztán praeoccupatiók, melyek a megismerés elemzését igazolatlanul félrevezetik.

Én éppen azért nem sok értéket volnék hajlandó azon folytonosan retardált, körúton járó, mindent összekeverő, episodikus szószálhasogatásoknak tulajdonítani, mikkel Rickert azt a paradoxont nyeri, hogy »das Sollen ist der Gegenstand der Erkenntnis« (p. 124.). A »Sollen« csak azt fejezi ki, hogy *el kell ismernem*, azaz az egy »elrendezési« kategória; de hogy *mit* kell elismernem, azt a »Sollen« nem mondhatja, mert a »kell« — mint Simmel egyszer majdnem eltalálta ¹⁾ — majdnem olyan kategória, mint a conjunctivus vagy a futurum. Erre azonban Rickert ügyet sem vet; nem is veszi észre, hogy tétele csak formalitás, mely bizonyos tartalommal együtt jár s hogy a megismerés nem e formalitasban, hanem ama tartalomban bírja tárgyát és célját. A tartalmat kell *megismernem*, ha a »Soll« vonásával akarom *elismerni*; megismerni (»Erkennen«) és elismerni (»Anerkennen«) nyilván kétféle lelki actust jelentenek.

Hogy Rickert ezen praeoccupatiók folytán a megismerés természetét nem is elemzi, s hogy a mit eleméz, az csak az ő metafizikai előítélete, nem pedig a tényleges objectum, azt leg-

¹⁾ Simmel G. Einleitung in die Moralwissenschaft I.

világosabban mutatja azon fejtegetés, melyet a »Grundproblem der Erk.-theorie« címén az »erk.-theor. Subject«-nek és »Objectum«-nak szentel. Nagy fontoskodással úgy kezdi, hogy a Subjectum és Objectum között hármas ellentétet állít fel. Eszerint megfelelnének egymásnak: 1. »a térben kiterjedt világ« és a testből »benne lakó lélekből« álló »psychophysikai subjectum«; 2. a physikai világ, valamint minden idegen szellemi élet és »mein geistiges Ich mit seinen Vorstellungen etc.« (p. 12.); 3. a »tudattartalom« (Bew.-inhalt) és azon Én, mely »ezen tartalmáról tud« (p. 13.). Ha tehát a »psychophysikai alany« lassan lesóványodik, úgy hogy először *testét* vonjuk le róla, aztán *belvilágát*, végre minden tartalmát, akkor kapjuk a pusztá alanyt »ohne jede besondere Bestimmung« (p. 25.). Ezen pusztán tudatphaenomenologiai sort azonban helytelenül állítjuk. Mert voltaképpen mindenütt csak az öntudatos lélek az alany; csakis azért képzelhető a 3. fokon az alany pusztá alanynak, mert már a 2. fokon is a tulajdonképpeni »Subject« a tudatoló volt, nem a tudattartalom. Az alany mindig csak az, a ki *feljog*, semmi más. S éppen azért a megfelelő tárgy is mindenütt ugyanaz; tárgy t. i. az, a *mit feljogunk*. Ilyen értelemben azonban még a 3-ik fokon túl is van egy »elfogó«, az, a ki *magát* fogja fel. Mert öntudat nélkül nincs megismerés.

Ha tehát R. a megismerés sorának elejére egy »transcendens Object«, a másikká pedig az »erk.-theor. Subject«-et állít, akkor ez egészen hamis abstractio. R. elfelejti, hogy az »Object« és »Subject« csak correlat fogalmak; hogy ennél fogva egyik a másik nélkül nem gondolható. Az »erk.-theor. Subject« tehát csak azért absolut subjectum, mert önmagára mint tárgyra reflectálhat. Az immanens és transcendens kifejezések nála értelmetlenek; mert ha az Én-ben helyezkedem el, akkor az egész Nemén (külső és belső világom egyaránt) transcendens, ha pedig az Énen felül állok, akkor maga az Én is transcendens (azaz az »erk.-theor. Subject«-en kívül álló) tárgy. Ily abstractióban azonban a két fogalom a megismerésre nézve értéktelen, mert a viszony csak a felsőbbfokú elvonás számára áll eképpen. Ezen viszonyba csak utólagosan rendezzük el a *tartalmat*, benne magában semmi tartalom nem rejlik. A megismerés pedig *tartalmi* kérdés. Minkünk tudomásunk van színekről, hangokról, mozgatóról, gon-

dolkodóról — nem pedig »tárgyakról« általában. A problema tehát nem az: milyen viszony van »transc. Obj.« és »erk.-th. Subj.« között? ezek csak elvonások; hanem a problema ez: *milyen viszony van színes, hangzó stb. állapotok és az öntudatos Én között?*

A túlságos abstractio végén azért R. kezei alól kisiklik úgy az alany, mint a tárgy s csak két abstract névvel operál.

Ha ugyanis az Entől mindazt elszakítjuk, a mit az Én tesz, akkor marad az Én, mint absolut Én, azaz (Rickert p. 24. szerint) »als Bewusstsein im Gegensatz zu allem Inhalt, vagyis oly alany, melyről többet nem mondhatunk, mint hogy tartalmáról tud« (bewusst ist). Azaz: ez egy S minden O nélkül, vagyis egy absurdum, melyet R. a »határfogalom« névével kíván meg-tisztelni; mert nyilvánvaló, hogy »határfogalom« csak önmagával egyező gondolat lehet, nem pedig egy nyílt ellentmondás. Ebben a Subj.-ban pedig még az sem rejlik, hogy »az én tudatom« (»mein Bew.«), vagyis *ezen alany többé nem is alany* s így »most már subjectumról sem beszélhetünk« (»wir dürfen jetzt nicht einmal mehr von einem Subj. sprechen«); az »alanyok sorának végső tagjául nem marad egyéb hátra, mint egy névtelen, általános, személytelen tudat, az egyetlen, mely soha tárgygyá, tudattartalommal nem válhatik« (p. 25.).

Ezzel elvesztettük a sornak egyik végpontját s tapasztalunkkal ellenkező agyrémet kaptunk. Mert mi által különbözik még ezen »erk.-theor. Subj.« a »transcendens Obj.«-tól? mit jelenthet ez általában, ha még a tükörhöz sem hasonlíthatjuk, melyben az »Object« visszaverődik? A »tudatosság« neve alatt egy teljesen ismeretlen valamit akarnak becsempészni; pedig a tudatosságot a valóságban csak úgy ismerjük, ha előbb *öntudatos*. A »személytelen« tudat éppen azért képtelenség, mert »tudat« mindig valaminek a tudata. Itt azonban csak a sornak üres végpontját akarja jelenteni, — a mihez elég volna, ha A-nak neveznök — magában azonban tartalom és így jelentés nélküli üres hüvely, melyről bátran mondható Rickert további felfedezése, hogy: »das Bew. ist überhaupt keine Realität, sondern nur ein Begriff« (mintha bizony a »Begriff« semmi sem volna!), mert »csak a tartalom az, a mi a valósághoz tartozik«; itt pedig nincs semmi tartalom, ez csak abstractio. Igazán nem ért-

hetni, hogy mi által lesz már most ez a vacuum azon fenséges potentiává, mely a világot megismerni tudja! Hisz az egész fejtegetés éppen ellenkezőjét érte el a szándékának; egy subjectumot nyert, mely nem alany; egy ismerőt, melynek nincs ismerő tehetsége; egy alanyt, mely magáról nem tud s mégis mást meg akar ismerni; egy szót, melynek »realitása« nincs.

S ennek a diszpeldánynak megfelelő már most a sor másik végén a *transcendens Object*. A »transcendens« fogalmában ugyanis semmi »positiv« vonást» (»Bestimmungen«) nem tud találni; róla csak az mondható: *was es nicht sein darf* (p. 33.); legalább »am Beginn der Erk.-theorie« nem mondhatni róla semmit, — később akad majd mód, a melylyel a »Bestimmungen« megállapíthatók (»begründen« — a mikor t. i. helyébe az istent becsempészi). De ha nincs is ezen fogalomnak semmi tartalma, azért mégis »gondolható« (ugyan mit képzel magának R. a »gondolkodás« alatt!); nem ugyan maga a »transcendens« gondolható, »nur der Begriff des Transcendenten soll gedacht werden« (pedig a *gondolt* fogalomnak mégis csak kell valami tartalommal bírnia?). Mert »ha a dolog fogalmából — úgymond — minden immanens alkatrészt elgondolunk, azaz tagadjuk«, akkor még »ezen tagadásnak gondolata« megmarad, »a transc. létnek fogalma maga éppen ezen tagadásnak gondolata«. Ha tehát a »kő« fogalmának minden vonását tagadjuk, akkor ezen *tagadás gondolata* maga a kő! Az, hogy az isten gondolata maga a lét, azt érthetjük; de hogy az isten gondolatának tagadása magának az istennek gondolata volna, ezt még a legrabiatusabb scholastikus sem merte elképzelni. Egyébként ha a »transcendenst« gondolom, akkor a »transcendenst« tudatom tartalmává tettem, azaz a transcendens immanenssé lett. A transcendens gondolata tehát R. szerint egy »lét gondolata, melyről tagadjuk azon vonást, hogy tudatunk tartalma lehessen«; egy lét gondolata, mely tudatunk tartalma ne legyen — ezt gondolja R. »Begriff ohne Widerspruch? Sőt többet is koezkáztat: »ein genau bestimmter, ein wohl definierter Begriff«. A logikában ezt ficzamnak, lapsusnak nevezik, nem »jól definiált« fogalomnak,

Két üresség áll már most egymással szemben, melyek minden tekintetben egyeznek s így felcserélhetők. Bátran lehet mondani, hogy a tárgy ismeri a tárgyat, az alany az alanyt,

épp úgy, mint hogy: a tárgy ismeri az alanyt és megfordítva. Hogy a két üresség viszonyából miképp keletkezik a megismerésnek tartalmas concret, minden tekintetben személyes actusa? erre az ἀποφατικῶν miatt felelni nem lehet. A két agyrém copulatiójából »igaz« proleseket nyilván csak interpolatio útján lehet nyerni. A fejtegetések különben R.-nél nem is ezen végeztélra irányulnak, hanem az »igazság« kérdésére; erről mi ezen értekezésben nem tárgyalunk.

Az ismeretelméleti dualismus ennél fogva épp oly használhatatlan praeoccupatio, a mi keresett megfajtásunknál, mint a metaphysikai dualismus. Sőt még meddőbb és veszedelmesebb; mert annyira távol áll a megismerés természetétől, oly elvontságokkal operál, melyek a concret megismerő actusra soha nem vezethetnek. Míg azért a metaphysikai dualismushoz csatlakozhatik valamelyes dualistikus ismeretelmélet, ha nehézségeket gördít is ennek útjába, az ismeretelméleti dualismushoz ennek lehetősége be sem látható; mert oly »tárgyat«, mint a milyent ő keres, épp oly kevésbé ismerünk a valóságban, mint nem nyújt oly »alanyt« sem, mely saját öntudat nélkül bírná a világot megérteni. A megismerés szerencsére mind a két előfeltételtől függetlenül is megérthető; mert a mit a két feltevés előre kíván boesátani, az csak a megismerő actus által kerül bele a megismerendő tárgyba. Anyag és szellem épp oly kevésbé vannak az élményben, mint nincs benne alany és tárgy; amazt a tartalom jelentésének alapján különböztetjük meg utólag az élményben, emezt az elrendezkedés öntudatlan végbemenése után ismerjük fel benne. Az ismeretelmélet ennél fogva oly álláspontot köteles felkeresni, a melyből ama két előfelvétel maga is megérthető.

3. Még egy elméleti praeoccupatiót kell itt röviden jelezni, minthogy befolyásáról már Rickert tanánál is megemlékeztünk. Rendesen ugyanis a megismerésről felteszszük a *célzatosságot*, mely azután mint *szabályozó* hatalom lebeg felette (»mely szerint igazodnia kell«) s melyet rendesen az *igazságban* (objectivitásban) keresnek. Ezen feltevés okozta, hogy Rickert végre azon tételre jutott, hogy a megismerés tárgya a »késztetés« (das Sollen), minek nehézségeit a következő meggondolásból érthetjük meg. Ezen feltevés az, a mely a logikákban uralkodik s a melyet

Uphues egész ismeretelmélete elejére állított. ¹⁾ Ezt lehet *teleologiai praeoccupatió*nak nevezni.

Távol áll tőlem azon állítás, mintha a megismerés céltalan tevékenység volna. Lehet, hogy az igazság a megismerés *célja*, azaz végső eredménye, de tagadom, hogy ebből eredne a megismerés s tiltakozom az ellen, hogy ezen cél volna a hajtóerő, mely a *megismerés structuráját* létesítené. A megismerés eredményei között ott van az igazság is, de vannak (vagy legalább lehetnek) mások is. Éppen azért igazolatlan állítás az, hogy a megismerés causa-ja az igazság; pedig annak fogónk fel, ha benne a megismerés alkatának okát keresnők.

Még kevésbé áll az, hogy ezen igazság a megismerést *szabályozza*. Az igazságot mi csak mint értékjelzőt *ismerjük*; csak a ki az »igazság« alatt entitást, valóságot, realis ideát ért, az juthat ezen eredményre. Ha az »igazság« kozmikus hatalom volna, akkor lehetne a megismerés okozója és szabályozója; e nélkül csak jelző, melynek okát másban kell keresni. De ha valaki oly biztos benne, hogy az »igazság« örök valóság, akkor sorolja elő ezen örök valóságnak vonásait! Mert az, hogy az igazságnak »időn felüli jelleme« van (»überzeitlicher Charakter« p. 3.), hogy mindenki számára csak egy, mint Uphues említett művében hirdeti, az igaz, de csak negatív tulajdonság. Ha azután hozzáteszi, hogy »wir erklären uns *ausser Stande*, von dem was Wahrheit ist, eine Definition zu geben« (p. 2.), akkor maga vallja be, hogy ezen kozmikus igazságról nem tud semmit — különben meg tudná határozni — s ha úgy szól: »mi felteszszük, hogy az igazságot meg tudjuk ismerni« (»dass wir die Wahrheit erkennen können« p. 2.), akkor tényleg meghazudtolja előbbi állítását, mert — saját vallomása szerint — tényleg nem ismeri. Aequivocatio és kétszínűsködés az egész; mi megismerhetjük az *egyes* tételek igazságát (pl. hogy én most írok), de nem ismerjük az igazságot, azaz a világtényezőt magát, mely minket szabályozni akart.

De ha nincs tudásunk ama realitásról, akkor azt sem bírjuk megérteni, hogyan szabályozhatná ő a mi megismerésünket.

¹⁾ Uphues: Grundzüge der Erk.-th. p. 2. »Für uns giebt es nur einen Gegenstand des Erkennens u. das ist die Wahrheit.«

Az »igazodás«, melyet Rickert ezen α -szel szemben tőlünk követel, nem egyéb, mint szemléleti kép vagy beszédforma. Oly »igazodás«, mint a melyre képesek vagyunk valami »vezéresillag« irányában, nyilván csak szemléleti kép, melyet izomérzeteink alapján alkotunk magunknak; de az igazság szerinti logikai »igazodás« ezzel semmi analogiát nem mutat. Mi a gondolatok tényleges nexusát követjük, a mikor igaz tételre akarunk eljutni; pl. a fény és meleg gondolataiban rejlő egymásra utalásban nyugszunk meg, mikor a fényt és a meleget egy ítéletben kapcsoljuk össze. De soha nem tapasztaltam magamban, hogy ilyen esetben az »igazságnak« valami abstractuma vezérelte volna elmémet. Így tehát eredménye a megismerésnek lehet az igazság, de lehet a tévedés is; ez tény. De hogy az »igazság« volna ennek okozója, az csak feltevés s hogy gondolkodásomat ezen igazság »szabályozza«, az csak képleges beszéd, melynek jelentését senki sem tudja megmondani. Különben az »igazságnak« azon értelmét, hogy »objectivitás«, nem utasítom el magamtól, de már fent is jeleztem hiányosságát (17. L.). S ha ezt fogadnám el helyesnek, mint Rickert és Münsterberg teszik, akkor kötelességemnek tartanám, hogy azt be is bizonyítsam; addig azonban nem fogadnám el praemissának, nehogy gondolkodásomat valahol megtéveszsze.

Ezen fejtegetés azonban az »igazság« jelentésére nézve semmit sem akar megállapítani; csak azért hoztam fel, hogy egy példát mutassak be, mennyire hajlandó az ember oly tételtől függésbe ereszkeszteni, melyeknek jelentését világosan nem tudja s nem lehet megadni. Mert ha felteszszük, hogy: 1. a megismerés célja okozza a structuráját, hogy 2. ezen cél az igazság s hogy 3. az igazság = objectivitás, akkor három oly tételtől kerültünk függésbe, a melyek mindegyike egyszerű feltevés s a melyek mégis egy *határozott ismeretelméleti irányba* terelik a megismerés elemzését. Ezen három tétel ugyanis egyenesen azon alaptételre vezet, hogy a *megismerés célja a gondolat és a tárgy megegyezése*, vagy a realismus értéktelen schemája az, a melyet »ismeretelméleti« forgatással igaznak akarunk kimutatni. Ez pedig teljes ellentéte az »elfogulatlan« elemzésnek. Mert kriteriumul régóta elégtelennek bizonyult a tárgy és alany congruentiója, — saját magában rejlik elégtelensége. A tételek pedig, melyekre

támaszkodik, mind kétségesek. Mert *a)* az ismerés alkatára nézve idegen vonás annak célja, *b)* önkényes ezen cél azonosítása az »igazsággal«, mert ennek igazolását csak a megismerő actus jelentéstani elemzése adhatja, és *c)* az igazság és objectivitás azonosítása pedig csak részben öleli fel az »igazságban« rejlő jelentést; de a követelés még nem teszi igazzá a (*veritas = res*) feltételezett definitióját.

III.

Az eddigi vázlatos fejtegetésekkel talán sikerült az olvasót ha nem is meggyőzni, legalább *figyelmeztetni* arra, hogy az ismeretelmélet terén mennyi veszély fenyegeti a gondolkodást, mennyi tisztázatlan kérdés vár megoldásra s hogy ezeknél fogva milyen elhamarkodottság rejlik azon praetensióban, hogy az értelmén kívül kell majd megtalálnunk egy forrást, mely mindezen nehézségeket *egy csapásra* megszünteti. Itt csak a türelmes elemzés vezethet célra. Annyi bizonyos, hogy az ismeretelméletnek nem lehet főfeladata sem az, hogy a megismerés lélektani processusát állítsa előtérbe, sem az, hogy a logikai formákat, vagy a bennök rejlő tartalmat ismerje el egyedüli megfajtottul. Neki oly álláspontot kell keresnie, a melyből mindezek egyformán érthetők és leszármaztathatók s az óvatosság ezen kutatásnál arra int, hogy magunktól minden praecupatiót lehetőleg elhárítsunk, legyen annak forrása akár a metaphysika, akár maga az ismeretelmélet, akár valami más feltevés, mely irányunkat előre elhajlitaná.

Ezt az álláspontot, nézetem szerint, csak az *öntudat és annak közvetlen élménye* szolgáltatja. Ezen közvetlen élményben nincs sem associatio, sem ismerő facultas; nincs sem anyag, sem szellem; nincs sem tárgy (T), sem alany (A); nincs sem vezető cél, sem »igazodás«, sem »az igazság«. Ezen élményben nem rejlik sem annak feltevése, hogy a megismerés a külsőnek *reproductiója*, sem az, hogy a belsőnek *evolúciója*, akár csak formáit nézzük az Énből eredőnek (Kant), akár pedig a tartalmát is innen vezetjük le. Ezen közvetlen élményben csak az rejlik, *a mit az Én számára jelent*. Minden egyéb vonása már járulék,

melyet önkénytelenül egyrészt az Én structurája, másrészt a jelentések organikus összeműködése kapcsol hozzá. A mikor a megismerés alkatát fel akarjuk tárni, akkor ezen közvetlen élmény jelentéstani elemzése az egyetlen út, melyen elfogulatlanul haladva a keresett célhoz eljuthatunk.

Az »élmény« fogalma alatt, bár a jelen philosophiai gondolkodás szerte használja, mégis többfélével szokás érteni, miért is értelme ezen helyen határozottan megjelölendő. A legszűkebb értelemben véve élmény az, a mit az Én, mint *maga* actusát és elváltozását tapasztal. Ilyen élmény minden öntudatos tevékenysége (actus), a milyen pl. a kívánság, a projectio, az érzés, a helyeslés és tagadás. Miután erről közvetlen tudomásunk van, azért *közvetlen élménynek* nevezhető; jelleme az idealitás (v. ö. IV. p. 41. l.). De van tágabb értelme is, a mikor e szóval mindazt jelöljük, a mi ezen közvetlen élményhez csatlakozik, rá vonatkozik, vagy vele viszonyban áll. Élmény ennél fogva az is, ha a projectio tárgyát tapasztaljuk, ha a vágy célját fixirozzuk, ha az érzés előidéző okát vele kapcsoljuk; élmény azon tartalom is, melyet helybenhagyunk vagy tagadunk, tehát az emlékezeti adatok és az associatiók általában. Ezt, miután az Én közvetlen élményén át jut tudomásunkra, *közvetett élménynek* nevezhetjük. A megismerésre nézve első sorban a közvetlen élmény bír legfőbb fontossággal.

Mert a megismerés jellemző vonása az, hogy *jeltétlenül alanyi actus*. A meddig a megismerést, ha csak legcsekélyebb mértékben is, *receptiónak* tekintjük, addig semmit sem érünk el megértését illetőleg. Azon tan, mely a megismerést a tárgy-
nak elménkre való hatásából magyarázza (»Wirkung auf unser Gemüth«, Kant), befejezetlen gondolatnak a kifejezése. Mert tegyük fel, hogy pl. a »színt« külső rezgések okozzák. A »szín« sem az aetherrezgésekben, sem az idegizgalmakban nem foglaltatik; az, hogy »szín«, tisztán az alanynak alkotása. Az, a mi a »szín« lényegét adja, az azon valami, a mi a »jelentését« adja meg. S ezen »jelentés« alanyi felelet az objectum izgatására. Ellenben az, hogy »rezgés« vagy »idegmozgalom« — az már nem a »szín« alkotó elemeihez tartozik, hanem vonatkozásaiból van merítve, melyeket a szín jelentése alapján hozzá mint magyarázó toldalékot kapcsolunk. A »jelentés« mint ilyen

nem kerülhet az alanyba az objectumból. Még akkor is, ha »képecskék« átszállásából próbálnók magyarázni, ezen »képecskéket« (vagy »immanens tárgyakat« stb.) magunknak kell *fel-fognunk, magunkévá kell tennünk* s csak ezen átalakítás folytán, melyben az objectiv képecskék a magunk természetét öltötték magukra, válhatnak az objectiv képecskék ismeretké! Teljesen érthetetlen volna ezen alanyiség nélkül azon conformatio is, melyet a tárgy és az Én között mint a ráhatás eredményét hirdetnek. Az Én nem lehet »hasonló« a koczkához, vagy a színhez, vagy a csillaghoz; itt az »adaequatio«-nak (»Gleich«) fogható értelme nincs s ha Marty végre azon pontra szorul,¹⁾ hogy »Vorstellen = eine mögliche oder wirkliche Verähnlichung oder Adaequation an etwas, was wir dessen Object nennen«, akkor csak egy »ens elocutionist« tesz egy tény helyébe, melyet magyarázni nem lehet. Az adaequatio csak egy esetben érthető, ha a tárgy és a mi képünk *realiter ugyanazok*. De ezt maga a képezés még nem fejezi ki, melyről Marty azt mondja, hogy lényege mindig ugyanaz, és csak »modusai« függenek a tárgytól (ib. 444. lap); ezen scholastikus elkülönítéssel a dolog nem lesz világossá. A kép és a tárgy csak akkor egyenlő, ha ugyanazon actus hozza létre a tárgyat is, a képet is.

Akármi képp magyarázzuk azonban az adaequatiót, ez mindig csak »praedicatio«-nak vagy interpretációnak a dolga; magát az élményt nem érinti. Az élmény maga személyes aktus s csakis az alanynak felelete, melyet a tárgy ráhatásának ellenében állít. És ugyanezt kell szemmel tartani, ha a tárgyat *tárgy voltában* akarjuk megérteni. Hogy a jelentés velünk szemben elhelyezkedik, tehát számunkra tárgyul tűnik fel s így belső terünkben elrendezkedik, — ez sem állhat elő az alany reakciója nélkül.

Az élmény tehát *jelentése és elrendezése* tekintetében egyaránt alanyi; minden ízecskéje saját magunkból ered. Én csak csodálkozni tudok azon, hogy ezt az evidens igazságot még bizonyítani kell. Ellenkezőleg elvárható, hogy a másféle magyarázatot igazolják. Ezen célra csinálják a metaphysikai és ismeretelméleti dualismusokat, melyeknek kétességét II. alatt fejtegettük. Még világosabbá lesz álláspontunk, ha meggondoljuk, hogy a meg-

¹⁾ Marty A. i. m. I. 413—4.

ismerés teljesen öntudatos *actus*. Mert a kép keletkezhetnék és elrendezkedhetnék akkor is, ha csak egyszerűen visszatükröztetné az izgató tárgyat, mint pl. a tükör képe. De ez csak objektív tükröződés volna; személyi *actussá* csak akkor válik, ha én mindezen lépésekről, melyekben a megismerés végbemegy, tudok is, vagyis ha enyémmé válik a kép jelentése s tölem ered annak elhelyezése is. Személyes *actussá* tehát a megismerés csak öntudatoságom által válik, mely az aktust mint magát megismétli.

Ez azonban nem azt jelenti, mintha a megismerés tetszéstől s így kényemtől függne. Ellenkezőleg: a kép (tárgy) tartalma (jelentése) önkénytelenül áll elő bennem; önkénytelenül rendezem is el. De nekem azon sajátosságom is van, hogy az így önkénytelenül odaállott jelentést és annak hozzám való viszonyát tudomásul veszem. S csak ezen utolsó lépésben rejlik azután a megismerésnek *actusa*, melylyel ama képet magaménak ismerem fel s magamba olvasztom ölelve.

Ha azonban az élmény, akár közvetlen, akár közvetett alakjában, az alanytól elválaszthatatlan változása, akkor a megismerés első adata nem lehet más, mint éppen ezen alanyi elváltozás. Ebben az elváltozásban (nevezzük egyelőre »képnek«) rejlik az alany reakciója, mely neki jelentést ad, és rejlik a vonatkozások sora, mely azt az alanyhoz és más jelentésekhez köti. A »színes« pont, mely az alanynak megjelen, elsősorban az Énnel áll vonatkozásban, — ez a jelentése; de egyúttal más térpontok közé ékeltnek is jelentkezik s ezek az ő különböző, az alanytól nem függő vonatkozásai. Erről az »élményről« tudomást szerez az öntudat s ezen tudomásvétel teljessége a megismerés.

Az élmény ezek után először magának az alanynak valami elváltozása, a melyet az Én tudomásul vesz. S ezért a megismerésnek két *phasisa* van: 1. egy önkénytelen alkotás és 2. egy öntudatos utánképzés. Az elsőben az alanyból kivillan az ideális kép, mely az alanyval és más képekkel elrendezkedik; a másodikban az önmagáról tudó Én ezen *projectumait* szemlélésében utánaképezi s megérti. Csak ezen öntudatos *actus* pedig az, a mit megismerésnek nevezünk. Ezen felfogásnak legfőbb, sőt egyetlen kényszerítő alapja pedig azon belátás, hogy a kép csakis az alany tartalmi valóságából fakadhat s így még abban az esetben is

belőle értendő tartalma és formája egyaránt, ha a realistikus interpretatio tanítása szerint a külsőnek realis ráhatása csalsa ki belőle.

De ha a megismerést így fogjuk fel, — s én ellenmondás nélkül másként felfoghatónak nem találom — akkor a megismerés nem állhat másban, mint abban, hogy *magamévá teszem, a mi magam vagyok*. Ennélfogva a megismerés öntudatos erőm gyarapodása önmaga nemtudatos tartalmával. Semmit sem veszek át máshonnan, csak nemtudatos idealitásom tartalmát emelem öntudatos Énem mozzanataivá, azaz idealiter gyarapodom.

Ezen ideális gyarapodás nélkül (mely a szemlélő Énben megy végbe) a lelki élet csak mechanikai *reactio* volna; úgy fejlődnek ki az Én, mint a hogy a mag, a pete fejlődik egyes szervek mozzanataira. Csak az által lesz személyes *actussá*, hogy az öntudatos erő ezen kifejlést magáévá átveszi, vagyis sajátjává teszi. Ilyen értelemben veendő azon tétel, hogy a megismerés = öntudatos *evolutio*; az öntudat tagolódik, azaz oly alakot nyer, milyen nemtudatosan rejlik alkatában. Ha így értjük, akkor helyes gondolatot tartalmaz Pauler Á. kifejezése, mely szerint a megismerés a lélek gyarapodása a felvett tárgyi tartalommal (»Ethikai megismerés természete« I. §.). Minden más értelemben, mintha pl. a megismerés folytán új erőt és tartalmat helyeznénk az alany valóságába, logikai lehetetlenséget foglal magában, mert a valóság gyarapodása a dialektika alaptételével ellenkezik.

Magam sem biztatom magamat azzal, hogy ezen felfogás minden nehézséget megmagyarázna. Jól érzem én annak az ellenvetésnek lehetőségét, hogy az Én gyarapodása épp oly érthetetlen, mint a realizmus tétele, mely szerint a megismerés a képezés »modusa«. De ha már titokzatosságra akadtunk, akkor legalább a világ legvégső rejtélyénél találtuk, az öntudatnál. Maga az öntudat egy tény, melyet másból levezetni nem tudunk, s ha az öntudat gyarapodik, akkor legalább azon nehézséget elkerüljük, mintha idegenből s idegennel gyarapodnánk. Minden »jelentés« maga már rejtély; ezt végső adottságul úgy fogadom el, mint a létet magát. Az öntudat maga pedig minden rejtélyek foglalatja, Petronievics ¹⁾ egy mondása szerint »eine letzte, weiter

¹⁾ Petronievics. Principien der Metaphysik I. 19. I.

nicht erklärbare Tatsache unserer unmittelbaren Erfahrung, der wunderbare Knoten der Welt» — a világ csodálatos csomója. A tényt magát, melyet az Én ideális gyarapodásában keresünk, mindenkinek saját tapasztalata bizonyítja; mert a kifejlett Ént mindenki másnak éli meg, mint azt, a melylyel földi pályáját kezdte. A gyarapodás módja is megállapítható. Az első ismerési lépésben a szemlélő és tárgya egy elválaszthatatlan actusban egyesülnek, melyet a szemlélő azután magával szembesít. A gyermek lát, tapint, érez stb., s ezen actusban benne van az ő tevékenysége és annak jelentése; csak felsőbb fokú ráeszmélés útján választja el magától ezt az egységet s e ráeszmélés segítségével, reflexióval jut az egység alkotó tényezőinek tudatára.

Térjünk vissza az »élmény« fejtegetéséhez! Az élménynek van egy többé nem elemezhető ideális magja (materia), pl. a »zöld« szín — ez lesz a megismerésben a »jelentés«. De van még egy más, szintén tovább elemezhetetlen vonása: a mag önállítása. A »szín« ideális materiája magát maga állította ki, »tolakodott« be a tudattérbe. Mert a »szín« nem semmi; az »valóság«; még pedig ezt a valóságot saját magában hordja. Az élményben ennél fogva a ráeszmélés mindig két elemet talál: a jelentést és annak önállítást, a tartalmat és a formát (az essentia és az existentia terminusai ezt fejezik ki). Az élménynek formája (léte) a materiától (jelentés) elválaszthatatlan s egy.¹⁾ De mind a kettőt csak a ráeszmélés hozza az Én tudomására; ekkor a materia jelent valamit az Énnel s maga is valami az Énnel szemben. És ezen felsőbb fokon áll elő a tartalom és a forma elválása. A jelentésben leljük a tartalmat, a térbe való önkiallításban a formát; tagolatlan jelentésben tagolatlan, szervezett jelentésben tagolt formát. Ezt a formát fogja fel a ráeszmélő Én, s ekkor a materia önállítása már meghatározható alakká, »figurált« materiává lesz. Az intelligibilis forma²⁾ az öntudat tér-, idő-, okbeli viszonyaiban, formáiban lép fel.

¹⁾ Eckhart mester a XIV. sz.-ban ezt így fejezi ki: »So denn Wesen ist, so muss es tragen seine eigene Form an seiner eigenen Wesentlichkeit.« »Die Form ist nicht ein anderes, denn dasselbe Wesen ist wesentlich.« »(Des Vaters) Form ziehet sich selber aus seiner Materie« (Preger. Gesch. d. deutschen Mystik im Mittelalter. I. 37. l.).

²⁾ A belső vagy intelligibilis formáról l. »Ember és Világa« III.

Ekkor azután az élmény a maga formájával elrendezkedik az Énnel szemben az Én formáiban s így teszünk az élményben különbséget jelentése és formája között. A ráeszmélő Én functiója, melylyel az élménynek ezen két oldalát felfogja: a megértés és az elrendezés. (Ennek fontosságáról l. 41. l.) Mi csak e két functióban ismerjük az ideális materiát; mielőtt ezen functióban fellépne, ő csak merő ideális natura, vagy önállító, önprojiciáló materia. Az »ideális« névnek jelentését pedig csakis az öntudat actusából nyerjük, de bizton nyerjük.

A tartalom és forma viszonyát e helyen tovább kutatni nem szükséges; különben is oly problema ez, mely a legtöbb fejtörést okozza s bonyodalmairól részletesebbet Martynál találhatni.¹⁾ A fejtegetésből megörzendő eredményül azonban megjegyezzük, hogy az élménynek kettős egységét (materia és forma) a megismerés a megértés és elrendezés functióiban ragadja meg. Minthogy már most a megértés és elrendezés a megismerésben döntő szerepet játszanak ugyan, de mégis csak momentumai az ismerő actusnak, azért, mielőtt tüzetesen elemeznők, szükséges, hogy a folyamatban helyüket feltüntessük, a mi lélektanilag a következőkben történik meg.

A megismerés teljes folyamata, mint fentebb jeleztük, egy önkénytelen alkotó actióból és egy öntudatos utánképzésből áll. A lélektan ezen folyamat megindítóját a külső ingerben keresi, pl. a realis »fűszálból« eredő fénysugarakban. Ezek ráhatása folytán keletkezik a látó centrumban a kép, melyet a lélek látó functiójának determinatiója okoz. A kép tehát a lélek okozata — a lélektan szerint. Az Én, ezen önkénytelen actiója eredményét tudomásul véve, — s itt kezdődik az öntudatos utánképzés —, a »fűszál« képét elemzi és előbb egyenként, aztán egész egységükben jelentéssel látja el; erre viszonyait egymás között és más képekkel megállapítja (a deiktikus szálak nyomán) s az egésznek jelentését állapítja meg. Az így megértett képet azután magával való viszonyában fogja fel, ezt megállapítja, vagyis elrendezi képei között. Így lesz az önkénytelen és öntudatlan kép a realis naturából az Énnel ideális momentumává s ebben rejlik az Énnel ideális gyarapodása.

¹⁾ Ant. Marty »Untersuchungen...« I. p. 95. s k.

A lélektan ezen megállapításai azonban az ismeretelmélet számára csak az ugródeszkát adják, a honnan az ő további lépéseit megteheti. A lélektan a tényt adja, az ismeretelmélet azon *a priori* feltételeket járőrözi, melyek mellett a lélektani tény előállása végbemehetett (v. ö. II. init.). Ezen fejtegetések pedig egyrészt arra vonatkoznak, hogy miképpen válnak a lélektani ingerek (fény) tárggyá? Tehát azon jelentéseket keressük, melyektől a szembesítés függ; másrészt pedig arra: miképpen válik ezen tárgy (T) az alany (A) tulajdonává? Tehát azon jelentéseket kutatja, melyektől a kép megértésének lehetősége van feltételezve.

Mindezeknek egyetemes feltétele az Én öntudatosága. A megismerés ennek az Énnek egyik életmozzanata. Csak az, a ki magáról tud, állíthatja szemben magával azt, a mi nem ő. Minthogy pedig az Én öntudata annyi, mint (Én = Én)-nek tudata, ez pedig az azonosság tudata, azért minden megkülönböztetésnek ismereti feltétele az azonosság tudata. Az egész megismerésben végső adottság (melyet csak megélni, de leírni nem lehet) az azonosság megértése; minden további lépés ezen megértésnek további kialakulása. Ettől függ *realiter* minden ismeret s ezen törvénye éppen azért *ideáliter* is minden másnak ismereti fundamentuma. Mert hisz a megismerés (a fent előadottak alapján) a meglevő realitásnak ideális kifejezése, vagyis *annak* ideális megismétlése az Alanyban, a mi *realiter* a Tárgyban foglaltatik.

Ebből következik, mint ezt már a német idealismus látta, hogy a mi az öntudatoság megértéséhez a szükséges előzmény, az minden megismerésnek is előfeltétele, vagyis az öntudatoság feltételei a megismerésnek is sokszor nem kézzelfogható, hanem csak immanens, de nélkülözhetetlen momentumai. Maga a megismerés jelentése pedig adottság, melyet levezetni nem lehet; csak feltételeit és előállításának körülményeit lehet az eredményből megállapítani, a mit a következőkben röviden jelezni akarunk.

Az öntudatban két momentum foglaltatik. Az öntudat ugyanis tartalmilag nem több, mint *létünk tudata*; ezen tartalmat az Én önállítása valósítja meg. Az önállítással együtt érti meg magát az Én; amaz a formája, emez a tartalma. Szembesítés és megértés, önállítás és jelentés, forma és tartalom tehát *a priori* egymáshoz tartoznak. Ezen előzményeket ott találjuk

már most momentumokul minden megismerésben. Hogy a »fűszál« megismerjem, annak előfeltétele a »fűszál« képének öntudatlan megalkotása. Ennek előfeltételei: a) az azonos Én és különböző Más oki összefűzése; a minek feltétele b) az azonos Én részéről a különbözőnek ellökése; a mi ismét c) csak az Én azonosságának megélése mellett lehetséges, mely d) az Én projectiót teszi fel. Az öntudatlan megalkotás ismeretelméleti feltételei tehát:

- a) az Én tartalmának önprojectiója;
- b) azonosságuk megértése;
- c) a különbözőnek (Más) realis elválasztása;
- d) e Másnak oki összefűzése az Énnel.

Jelentésanalízis pedig adottságok az Én jelentés és önállítása, valamint a Más jelentés és ennek önállítása. Az »öntudat« s a »fűszál« jelentéseinek momentumai tehát az Én egész alkatának alkotó mozzanatai.

Az önkénytelen megalkotott képnek alkatát már most az öntudatos utánképezésben ismétljük s a kettőt azonosítjuk. Az utánképezésnek phasisai: a) a kép megelémezéséből eredő azonosítás, melynek alapján azokat egyenként s egészükben megértjük és b) azok szembesítése egyrészt az Énnel, másrészt más jelentésekkel, vagyis azok elhelyezése és elrendezése.

A megértett és elrendezett jelentések elismerése a megismerés. Ennek az egyes lépéseit szokás már most a lélektanban különböző terminusokkal megjelölni. Szemmel tartva azt, hogy a megismerésnek, mint személyes actusnak nélkülözhetetlen feltétele az öntudat, egy »fűszál« megismerése a következő fokokon haladna át. Először a »fűszál« öntudatlan képe az Énnel viszonyba lép, vele »érintkezik«, minek folytán az Én mintegy »tapintja«, vagyis létét »tapasztalja«, arról »értésül«, azt észreveszi. Másodszor az Én a »fűszál« képének alkotó szálait (szín, alak, illat stb.) az azokat létesítő functiókkal »összeveti« s azok összeeséséről vesz tudomást, azaz »azonosítja« velök. Harmadszor a »fűszál« képének alkotó vonásait s azoknak vonatkozásait magáévá teszi s helyben hagyja, vagyis *ül* felettük. Az ítélettel az öntudatlan kép »az ideális natura« (p. 41.) és viszonyai az ítélő Én ideális birtokába mentek át s az Én azzal *gyarapodott*, a mi eredetileg benne öntudatlan realitás volt.

A megismerés phasisai ezek után (az öntudatot és az önkénytelen képet adottakul tekintve): 1. a Más létének tapasztalása, vagyis az *értesülés*; 2. a Más vonásainak egybevetése az Én funkcióiival s azonosítása, vagyis a *megértés*; 3. a Más vonatkozásainak (relatióinak) megállapítása s ennek helybenhagyása, vagyis az *ítélet*. Ehhez a teljes folyamathoz pedig a következő feltételek kellene:

- a) az Én öntudata;
- b) a Más érintkezése az Énnel;
- c) annak elkülönítő projectiója;
- d) a Más azonosulása az Én funkcióiival;
- e) ezen összezáródásnak tudomásul vétele, vagy elismerése (v. ö. 40. l.).

Ebből folyik, hogy a megismerés lényege nem a képezés (Vorstellen), — ez csak *anyaga* —, hanem az *ítélés*, azaz a *helybenhagyás*. S minthogy a helybenhagyás által gyarapszik az ideális Én, azaz megéli magát, azért az Én fejlődésének formája mindig az *ítélet*. Az *ítélés* eszerint az *öntudatos élettevékenység* alapformája.

Ha már most a megismerés lefolyásának phasisait közelebbről megtekintjük, akkor azonnal látjuk, hogy az 1., 3. alattiak formaiak, azaz az önállításra mutatnak, ellenben a 2. a tartalom alá tartozik. Ezzel azonban megerősítést nyer az, a mit az élmény structurájában találtunk. Az élményben van a tartalom és az önállítás, a jelentés és a forma. A megismerésnek structurája ennél fogva e két fővonásból van összeszöve. A megismerés a tartalommal szemben a *megértés* funkcióját végzi, az önállítással szemben az *elrendezést*. Lényeges a jelentés, ehhez simul az elrendezés. S ebből világossá lesz az ismeretelmélet két feladata:

- 1. a jelentések tana;
- 2. a formák tana.

Amaz a jelentés fogalmát, fajait s rendszerét adja, emez a formákat, melyekben ezen jelentések tulajdonunkká válnak. Hogy ez utóbbiak közül egy-kettőt említsek, ide tartozik a képezés (Vorstellen) vagy *szembesítés*, ide az *ítélés*, ide a *következtetés* és az egész *bizonyítási* s módszeres sor, melynek végén az *igazság* és *bizonyosság* állanak, mint végpontok.

Az ismeretelméletnek tehát feladata volna: egyrészt a jelentések tartalmát megállapítani, a mit *»jelentéstannak«* vagy *materialis logikának* nevezhetnénk (*»Gegenstandstheorie«* Meinong); másrészt azok kapcsolatának *formáit* (*»formatan«* vagy *»formai logika«*, a mit Husserl a *»Phaenomenologie«*-ban kezdett megadni). Erre különben más helyen (v. ö. IV. 62. l.) vissza fogunk térni; most csak azt jelezzük, hogy a *»formatan«* fejtegetése és így az *»igazság«* kérdése is jelen keretünkön kívül marad. Az ismeretelméletre nézve legfontosabb kérdés a *megértés* problémája lévén, ennek fővonásait fogja czikkünk hátralevő része megadni.

Az előbb felhozott phasisokat többnyire csak lélektani oldalról tartják érdekeseknek s azért rendesen mellőzik, vagy háttérbe szorítják. Kivételt képez Uphues tana, melynek főpontjait mellőzni nem akarom.

Uphues ¹⁾ a megismerés folyamatánál 6 fokot állapít meg. A megismerés célja szerinte *»a dolgok lényege és azok igazsága«*, melyet *»azok egymáshoz tartozásának felfogásával«* érünk el (p. 20.). Kiindulásunk pontját az érzéki képek nyújtják (*»Sinnenbilder«*), melyekhez a *»szellem pillantása«* (Blick des Geistes) abstractio útján hozzáteszi (*»Zuthat«*) azok lényeges *»jelentését«*. A tárgynak ezen jelentése nemcsak lényeges jegyeiben áll, hanem azon *»összefüggésben«* (*»Zusammengehörigkeit«*) is, mely más tárgyakhoz fűzi. A megismerésnek ez az *első fok* (Stufe). Az egybetartozás kényszerítő módon ötlük a szellem pillantásába (*»Einleuchten«*) s ez a 2. *fok*. Ezen egybetartozás tényét átértjük (*»Einsicht«*) — 3. *fok* és *»nur in der Einsicht kann die Erkenntnis bestehen«* (23. l.), mondja helyesen. Hogy miképpen megy végbe, azt nem mondja, de az azonosítást (*»verselbigen«*, p. 23.) mint előfeltételt sejt. Ezen belátásnak *»gondolati kifejezése«* az *ítélet* — a 4. *fok*; az *ítélet* objectivitásának *tudata* — az 5. *fok*; a bizonyosság (*»Gewissheit«*) az utolsó, 6. *fok*. Az igazság jellemzője a szembeötlés (*»Einleuchten«*).

Ezen elemzés dicséretes, kivételes állást biztosít Uphuesnak a megismerés tanában. De e fokozat egyrészt merő empiria,

¹⁾ Goswin Uphues *»Grundzüge der Erkenntnistheorie. Untersuchungen über die Wahrh. u. unser Wissen.«* 1901.

másrészt több hiányt is mutat fel, melyeket csak az Énből való kiindulás bír kipótolni. Az első főhiány az, hogy az általunk felmutatott önkénytelen alkotás és öntudatos utánpépzés közt különbséget nem tesz; azért a »Zuthat«, vagyis a jelentés eredetét első fokra teszi, holott ez a 7. §. szerint a »megértésnek« egy eredménye. Ugyanígy egy »Blick«-nek kérdéses fajából vezeti le az »Einleuchten« és »Einsicht« fokaikat, melyek ez azonosító megértés nélkül érthetetlenek. A mi elemzésünk ezen elszakított részletek összefüggését megmagyarázza. A 2-ik főhiány az, hogy az »ítélet« helye iránt ingadozik. Szerinte az ítélet csak »gondolati kifejezése a belátásnak«, azaz: a belátás az ítéletet megelőzi s így nélküle is lehetséges. A problémát tisztán előbb így kellett volna megoldani: *első-e a fogalom* (mint Uphues tanítja, mikor 23. l. úgy szól, hogy az ítélet: »Verbindung eines Einzelgebildes des Denkens mit einem anderen Einzelgebilde, eben dem wesentlichen Merkmale«), *vagy az ítélet?* Miután ő elsőnek a fogalmat tanítja, azért azon ellentmondásba kerül, hogy a fogalom jegyeinek értékelése (»wesentlich«) ítélet nélkül lehetséges; az ítélet maga pedig csak csapadék. Pedig, ha az önkénytelen processust megkülönböztette volna, akkor látta volna, hogy már az öntudat is az *ítélet formájához* van kötve, ugyanígy a belátás is. Ekkor a valódi ítélet ezen önkénytelen actióknak öntudatos, azaz felsőbb fokú constataciója, mely a realis diremtiót Én és Nemén között magával azonosítva mint lényegét elismeri, azaz objectivitást tulajdonít neki s erről megbizonyosodik. Ő azonban ezt az »unbewusstes Trennen«-t nem veszi ítéletnek, az ítéletet pedig pusztán »gondolati kifejezésnek« nézi, mibe a belátást öltöztetjük. Pedig az ítélet — logicumában — más, mint az ítéletet megelőző actiók; ő ezeknek összefoglaló s helybenhagyó állítása (сгъхъагадзгъ) s csak akkor lesz az ítélet »objectivvá« s lehet róla bizonyosságunk (v. ö. 8. §.).

IV.

A megismerés lefolyásának két legfontosabb mozzanatául a *megértés* és az *elrendezés* tűnt ki, melyeket az Én tartalma és az Én önállítása hajt, mint gyökérének első sarjait. Első mozza-

natát, a megértést kívánjuk most elemezni. Rendesen közvetlenül ismeretesnek tekintik s elemzés nélkül a fejtegetések kiindulási pontjául fogadják el; így teszik még az újabbak közül pl. Husserl, Rickert, Marty s mások, s a ki a megismerés definitióit Aristotelestől fogva Wundtig végignézi, az be fogja vallani; hogy a definitiók ezt a forduló pontot mind megkerülik (l. Leibniz, Wolff, Kant). Nem csoda, ha Marty még oly terminust is, mint a »gondolkodás« (das Denken), mint »confuse Classe Denken«-t emleget.¹⁾

Pedig minden elmélet, mely ezt tisztába nem hozta, homályban tapogat s zavarosnak marad. Mindenekelőtt a világosság szempontjából megjegyzem, hogy a »megértés« jelentését én is adott tényül tekintem; ezt nem lehet levezetni, hanem csak felvilágosítani elemzés által. E tekintetben elfogadom Husserl tételét²⁾: »Was »Bedeutung« ist, das wissen wir so unmittelbar, wie wir wissen, was Farbe und Ton ist. Es lässt sich nicht weiter definieren, es ist ein descriptiv Letztes.« Így Marty is.

De ha a »megértés« centralis jelentését másból nem is bírjuk lehozni, e jelentés előállításának fokaikat és formáit mégis próbálhatjuk felderíteni. A következőkben (IV., V.) tehát a következő kérdésekre próbálunk felelni:

1. Mit tesz az: »megérteni« s mik feltételei? ez tehát a »megértés« jelentéstani s lélektani vizsgálása.

2. Mi a megértés tárgya, vagyis a »jelentés«?

3. Mik a forrásai?

4. Milyen fajaik vannak a jelentésnek? (l. V.).

1. A megértés jelentését, miután végső adatul tekintjük, a) *jelentéstani* tekintetben csak leírással, b) *lélektanilag* keletkezési előzményeinek felsorolásával lehet megállapítani.

a) Rendesen a »megértést« a szavakra szokás szorítani; s tényleg a szavak megértése, nagy terjedtsége folytán alkalmas arra, hogy a dolog ismerettani velejébe vezessen.³⁾ Valaki tehát azt mondja: »járom«. A megértendő itt egy hangegység, melyet a hallás útján szerzünk, olyan mint: »eszem«, »fa«, »macska«. Ezen

¹⁾ Marty *Ant. Grundl. der Sprachphilos. u. allg. Grammatik. I. 229.*

²⁾ Husserl. *Log. Unters. II. 181.*

³⁾ A »jelentés« (Bedeutung) sokféle értelmét Marty-nál (i. mű I. p. 280. s köv. II.) lehet találni.

hangegység egészen külső viszonyban áll azzal, a mit »jelent«; s tényleg csak ezen külső egymáshoz tartozás a jelentés és a szó között az, a mit a szó »megértése« foglal magában. A szó helyébe ugyanis valami belső képet teszünk, melyet ismerni vélünk s ezen valami, pl. egy látási adat, lábunk mozgása, a környezet elváltozása. De ezen mozgás képe újra érthetetlen volna, ha tovább nem helyettesítünk mással. A »mozgás« látási képe helyébe tehát valami más képet teszünk, a mely ennek együttjárója, pl. az *izomérzet*, mely az öntudatos mozgást állandóan kíséri. Ezen »izomérzet« azonban önkényes mozgásnál még egy indítás, törekvés érzetére utal s ezért a »törekvés« (conatus) elemével helyettesítjük. A »járok« szót tehát úgy értem meg, hogy egymás után a látási képet (mozgás), az izomérzetet, a tudatos »törekvést« teszem helyébe. Vagyis a megértés = helyettesítés ezen sorban: hallás = látás = izomérzet = törekvés. Azonban honnan értem ezen indító törekvést? Nyilvánvaló, csak magamból; Én vagyok az, a ki megindít. Ezt pedig abból értem, hogy az *Én* = *izomindítás*. Az *Én* maga pedig *Én* = *Én*. A megértés ennél fogva végső instantiában az *Én* = *Én* azonosságán alapul. Ezt az azonosságot pedig azért értem, mert az *Én* maga helyébe teheti az *Ént*, mely indít, mozog s mely ezt a »járok« szóval jelzi.

A szó megértése tehát abban áll, hogy a szó helyébe közvetlenül ismeretes *Éni* actust tettem. Azaz: *azonosításon épül fel*. Az azonosítás pedig önmaga állítása. A megértés tehát az ismeretlen helyébe egy ismerettest állít, ezzel *magyarázza*, azaz ismeretes, »magyar« életünkkel azonosítja (a szó pompásan nemzeti jellemű is). Végső instantiában tehát *minden megértés önigenlés*. Önmagának életével záródik össze az *Én* s onnan az a megnyugvás és csend, a mely a felzaklatott kérdésnek kapkodását beszünteti és így fixirozza. S a milyen úton a szavakat megértjük, azon úton értjük meg a *tárgyakat* is általában. Mert a tárgy *mond* nekiünk valamit; ő jele annak, a mi felénk szól s a ki e jelzést önmagában visszhangzani tapasztalja, azaz önmagát helyezi a jel helyébe, az magával »értette«, érintésbe hozta, »tapasztalta«, azaz megtapintotta. Minden megértés ennél fogva tapintás, belső »tactus«, »contactus« útján áll elő, s így minden ismeret »tapasztalati«. A tapasztalatiság sürgetése ennél fogva

felesleges; nem egyéb az, mint »ténylegesség« s ezen ténylegesség és valóság mindig feltételeztetik, a mikor valamit megismerünk.

Ezek azonban közismeretes dolgok, melyeket útközben csak érinteni kívántunk. Fontosabb következménye ezen fejtegetésnek az, hogy ha a megismerés a »tapasztalaton« nyugszik, akkor nemcsak tapasztalandó, hanem tapasztaló is szükséges. Ezt a subjectív oldalt többnyire csak a forma tekintetében szokás kiemelni, mintha az ismerésnek csak »formái« származnának az alanyból. Valóban pedig a tapasztaláshoz kell ugyan forma is, de ezen forma nem létezik magában, hanem valami tartalomnak a formája. A »tapasztaló« tehát nem formája, hanem *tartalma* alapján tapasztal. *A tapasztalónak tartalma is kell hogy a tárggyal azonos legyen*. Azaz a »tapasztalót« nem szabad üresnek, merően (*Én* = *Énnék*) felfogni, mert különben ez üresség »megtelése« teljesen érthetetlen. A mennyi vonást »tapasztal« a tárgyban, annyi vonása kell hogy magának az *Énnék* is legyen s *azonfelül* még a *saját* *Éni* vonásait is kell tartalmaznia. A »tapasztaló« ennél fogva jelentő *csomó*, nem *egyszerű* jelentés; s e »csomónak« mozzanatait vagy alkotó jelentéseit nem fogjuk az (*Én* = *Én*) azonosságából *levezetni*, hanem a teljes *Én* ideális alkatában csak *megállapítani*, constataálni. A megismerés pedig abban fog állani, hogy ezen alkotó jelentések »érintkeznek« a tárgy jelentésével, ezekkel az *Én* »tapintja« a valót s azonosul vele. A tapasztalatban tehát mindenütt önmagunkat tapintjuk; a subjectív *Én* *kosmikus valóságok jelentő csomója*.

Hogy hányféle ilyen primitív jelentés található az *Énben*, azt csak »tapasztalat« útján lehet megállapítani s egyelőre e helyen mellőzhető. Lesznek bizonyára vonásai, a melyek *absolute egyszerűen adottságok* és lesznek olyanok, melyek ezen absolut vonásoknak *modificatói*. Sok vonás, melyet önállónak gondolunk, modificciónak lesz kimutatható; sok, melyet a tartalomhoz szeretünk számítani, a formáló elvből fog eredni. Ilyen pl. a képezés (Vorstellen), az ítélet (Urtheil) s mások, a melyek mind formák, ellenben az érzelmek speciei igazi »jelentő fajokul« lesznek felderíthetők. Mindezen kérdésekre azonban később találunk alkalmas fejtegetési helyet (I. V. szak.).

Egyelőre tartsuk szem előtt, hogy a »megértés« maga az absolut adottságok közé tartozik s hogy a megismerés actusá-

nak egyik alapvonását teszi. *Lényegének végső eleme az azonosság érzetében van adva*, feltétele pedig az összeesés, egybeolvadás, az Én önmagával való összezárkózása.

b) Lélektani megvalósulásában ezen megértés már most a következő lépésekhez van kötve (miket már az 34. lapon felsoroltunk). Első feltétele az ($\bar{E}n = \bar{E}n$) azonosságának tudata. A 2. a) feltétel ezen összezártságnak az »inger« általi megzavaratása; a 3-ik az $\bar{E}n$ elkülönítő reakciója; a 4-ik az elkülönítettnek azonosulása az $\bar{E}n$ actusával; az 5-ik ez azonosság tudata, vagyis a »megértés« *felvillanása*. Ezen feltételek közül az izgatás actiója, az Ennek elkülönítő vagy szembesítő reakciója, a képnek azonosítása a létrehozó functióval (tehát 2., 3., 4.) formaiak s így az elrendezés vagy önállítás oldalára esnek. Tartalmiak csak az $\bar{E}n$ öntudata és az azonosulás eredményének a tudata. Minthogy pedig az utolsó fokon az ($\bar{E}n = \bar{E}n$), vagyis az öntudat azt tudja meg, hogy ő az, a ki az elkülönített képpel összeesik (congruentia), azért az $\bar{E}n$ »megértése« közvetlen önszemlélés, vagyis *intuitio* (»Einsicht«, mely az Uphues-féle »Blick des Geistes«-ból folyik, l. p. 56.). S Uphues helyesen tanítja, hogy »nur in der Einsicht kann die Erkenntnis bestehen« (i. m. p. 23.).

A »megértés« tehát formailag az azonosításhoz van kötve; tartalmilag pedig végső jelentés (vagyis materialis őskategória), a melyet csak *megélve* érthetünk meg. Ezen megélés pedig azért lehetséges, mert az $\bar{E}n$ mint Egész ezen functióknak csomója, melyekről megmagyarázhatatlan módon ily úton szerez tudomást. Hogy tehát a megismerés a szellem legintimebb életjelensége (a mint III. 29. l. találtuk), ezen fejtegetés után kétségbe nem vonható; mert önmagát teszi tudatos tulajdonává, azaz megvalósul *evolutio* útján.

2. A megértés után az $\bar{E}n$ nel szemben egészen más alakban s megvilágításban helyezkedik el a megértett kép; a *megértés által lesz a kép jelentéssé*. A »járás« hallási képe a fokozatos behelyettesítés után közvetlenül világos, átszellemült tisztaságú *jelentéssé* lett. S ezen belső jelentés az, a mit a realis tárgy helyébe vetítünk ki. Ezen idegennek látszó »tárgy« mondott nekünk valamit; ő maga a kosmikus szó (a $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, a Brahman, Verbum), a melynek jelentését a megismerés munkája számunkra

kihüvelyezte. S most érthetően hangzik felénk a szava, mert a »realitas« ugyanazt kiáltja, a mit mi a »jelentésben« visszhangként beléje vetítettünk; most tisztábban halljuk is, mert önmagunkból hangzik az, a mit a realis tárgy távolról kiáltott felénk. Ha ezt megértettük, akkor a tárgy lényegét sikerült megélnünk.

Ezen átszellemült alakból azonban nemcsak mifelénk villanak ki fény sugarai, hanem — mint a gömbalakból — mindenfelé, csakhogy valamennyi sugara újra bennünk gyűjtődik össze. Minden jelentés ezernyi száakkal összefügg más jelentésekkel, a rámutatásnak és összefüggésnek kimeríthetetlen gyűpontja. A jelentésnek ezen logikai nyúlványait *mutató* vagy *deiktikus száalnak* fogom nevezni (»intentio« volt a középkori neve [már Marcianus Capella-nál, De Nuptiis Philologiae et Mercurii lib. V. 445.] s a modern philosophálás újra felelevenítette helyesen, bár módosított tartalommal, a terminust). A világot bármelyik pontján ragadjuk meg, minden pontról az egésznek egységébe ragadtatunk s minden pontról az egység hálózatába kerülünk. A megismerés maga ugyan lényegében a »megértéssel« megvalósult; de teljességéhez ezen rámutatás ($\lambda\epsilon\gamma\omicron\varsigma$) is szükséges. Mert hiszen minden megismerés a megértés és elrendezés egysége (v. ö. III. 31. l.); éppen azért pl. egy elemnek (Radium) megértése csak akkor teljes, ha annak hatási viszonyait az egész kerületre kiterjesztettük. A teljes megismerés *ennél fogva a végtelenségbe utal*; az érzéki vonatkozásokban jelentések rejlenek (l. V.) s ezek túlvezetnek az érzékiség korlátain.¹⁾ (Többet 61. l.).

Milyen alakban ismerjük már most ezen »jelentést«?

Tartalmilag a jelentést idealis valónak ismerjük s így kell tekintenünk is, értve az »idealis« alatt pusztán azt, hogy az öntudatnak feltűnik s »meglátszik« ($\epsilon\iota\delta\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\iota$ $\epsilon\iota\psi\alpha\iota$). Minden tartalom — ilyen idealitas; élményeink kvalitása a többé nem magyarázható »képiesség« ($\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ $\psi\epsilon\iota\alpha$; v. ö. p. 41.). Ezen idealitas a szellem »materiá«-ja; így kell képzelniünk már azt a gazdagságot is, melyet *naturának* nevezünk (54. l.) s melyet a meg-

¹⁾ Helyesen látja ezt Uphues az »egybetartozás« (»Zusammengehörigkeit«) tényében, melyet a »szellem pillantásának« homályos fogalmára akar építeni (i. mű p. 20.) — »aber dieser Blick ist noch kein Erkennen«. Természetes! csak első önkénytelen mozzanata ez.

ismerés munkájával öntudatos tulajdonunkká sublimálni akarunk. Mikor az öntudattal összeolvad, akkor *képnek* (Vorstellung) szoktuk nevezni. »Kép« (idea) ennél fogva mindaz, a mi az öntudattal szemben elhelyezkedik; tehát a »jelentés« is kép, — kép, mely nekünk mond valamit, egy való szó, nem «flatus vocis».

A görög terminusok ezen utóbbi (elhelyezkedési) vonást megtartották. Az αἰσθησις (sensatio) a primum, a παρὰ τὴν αἰσθησιν a secundum. A latinban ugyanazt fejezi ki a »praesentatio« és a »repraesentatio«. A fordítások azután zavart vittek bele a terminológiába. A német »Vorstellen« nyilván a tartalomtól eltekintő »praesentatio«; ugyanezt fejezi ki magyar fordítása: »szembesítés« (rosszul: »előterjesztés«). Az ilyen terminusok a dolognak lényegét, t. i. idealitását mellőzik, s azért jobbnak látszik, ha az idealitás kifejezésére a »kép«, az elrendezkedés kifejezésére a »szembesítés« terminusát használjuk. A »kép« az öntudat előtt »megjelenés«, a megértés actusa után pedig »jelentés« alakul.

A »megjelenésnek« ennél fogva, mint minden psychikumnak, egy tartalmi és egy formai oldala van. Amaz a *jelentése*, vagyis tudatossá vált idealitása; emez az *önállítása*, vagy formája. Amazt értjük a »Bedeutung« alatt, emezt érti a német a »Vorstellung« alatt. A *képnek* van *jelentése* és *megjelenése*, tartalma és formája. A »Vorstellung« ennél fogva az *elrendezés* fogalmai közé tartozik s ezen projectionalis természetét nyíltan kimondja a »szembesítés« terminusa. »Kép« az általános idealitás; »szembesítés« a projectiója; »megjelenés«: a kép szembesítve; »jelentés« a szembesített kép megértése utáni psychosis.

Szemmeltartva már most, hogy a szembesítés: az Én reactiója az idealis tartalom ellen, érthetővé válik sok pontja azon vitának, mely (talán Brentano óta) a *képezés* (Vorstellen) és *ítélés* (Urteilen) terminusai között folyik. Ismeretelméletileg e vitának sok pontja értékkel nem bír. Mi csak a következő kettőt kívánjuk e helyen tisztázni:

a) a képezésnek van-e tartalma (Inhalt) s milyen szerepet játszik a megismerésben?

b) a képezés és ítélet között milyen viszony áll fenn?

a) A »megjelenés«-ben, vagyis magában a »képben« van-e tartalom? Ezen kérdés a mi felfogásunk mellett tárgytalan.

Maga azon tény, hogy »megjelenik«, azt feleli, hogy *valaminek* lennie kell, ha »meg akar jelenni« az Én előtt. Ez a »valami« pedig nem más, mint az, a mit az Én mint a kép jelentését érti meg. A képnek tehát van tartalma s üres »Vorstellung« lehetetlen értelmetlenség. Az üres »Vorstellen« pedig csak az Én »szembesítő« actusa; de maga a szembesítés már egy képre vonatkozik, úgy hogy a szembesítéstől elválaszthatatlan a tartalma vagy a jelentés. Ezzel a tartalommal olvad össze az Én reactiója s azért az Én ezen actusában mindig benne van a *tartalma*. Pl. ha »rózsát« látok, akkor a látási kép jelenik meg az Énben s azon reactió, melyet ezzel szemben az Én végrehajt, elválaszthatatlanul benne van a »rózsa« egységes képében. Ebben a szembesítésben tehát, mint inexistencia, benne van a rózsaképe, és pedig úgy, hogy a kettőt csak a felsőbb szemlélés választhatja el. Ha a »rózsa« nem látható, akkor az Én reactiója is elmarad s akkor az Én csak Én, azaz öntudat, de nem képezés.

Ha már most a »rózsaképét« rózsául *felismerem*, akkor az érzéki vonások jelentését megértettem s nem a rózsaképe kétszereződött meg (mintha egy érzéki képhez egy jelentő kép csatlakozott volna), hanem az Én telt meg mindazzal, a mit az érzéki egység foglalt magában. Ha tényleg a »jelentést« kölcsönző actus» (»bedeutungsverleihender Act«, Husserl) adná meg a »rózsaszemléletnek« a jelentést, akkor az Én öntudata csodálatos mívelne; azonban a rózsaszemléletben megvan már a jelentése (I. V.), ő maga a jelentés s az Én csak felfogadja s megérti.

A nehézség tehát csak akkor ered, ha az öntudat valami actusából véljük eredőnek a jelentő tartalmat, holott az öntudat csak körülömlik a jelentésen s magával azonosítva, tulajdonává teszi. Ily értelemben ennél fogva azt kell mondani, hogy minden képben benne van tartalom és szembesítés, hogy tehát a képezés tartalom nélkül elgondolhatatlan. Ezen tartalom (Inhalt) a »jelentése« s e nélkül csak üres szembesítés van, de nem képezés. Ennek a mi képezésünknek azonban különböző jelentősége lehet az öntudatra nézve. Ha a »rózsa« érzéki képével szembesítjük minmagunkat, akkor a viszony ez: (Én_r: kép), vagyis: az Én_r szembesíti (r = reactió) a képet s vele összeforr ez (Én_r: kép) viszonya; ilyen az aktuális vagy *direct szemlélet*. De ha az

abstractió tényével e viszony ($\text{En}_r: k$) *jólé* helyezkedünk, akkor ezen viszonyoknak tagjait külön szemlélhetjük s akkor az En ezen viszonygyal telik meg s tud arról, hogy ő látja (En_r) a képet. S ezen esetben a »kép« az ismereti tárgy, mely az En -ben az En -nel szemben áll (*immanens objectum*). Egészen mást jelent már most az, hogy a képezésnek »tárgya« van, érzéki realitása, melyre a képezést vonatkoztatjuk. Ez ugyanis már további minősítés, vagy »praedicatio«, mely felett a képnek alkata s a projectio distantiaja határoz. Itt áll elő a »létezésnek« látszólag különböző formája, pedig nem a »létezés« különböző, hanem a »tartalom«, melyhez a létezést kötve találtuk. Ha ugyanis 1. a tartalmat csak a logikai »jelentések« adják, akkor a tárgy csak *értelmi vagy elméleti tárgy* s ezt a belső térben szembesítjük magunkkal, mint pl. az úgynevezett »ideális tárgyak« (a math. és képzelt tárgyak); ha ellenben *érzéki* jelentések is szövődtek bele, akkor *érzéki tárgy* áll előttünk. Az érzéki azonban még más, mint a *tényleges tárgy vagy a dolog*. (A művésznél »ideálja« még mindig csak »érzéki«, de még nem realis tárgy vagy »dolog«). Csak ha ezen érzéki jelentés az En reakcióját egyértelműen leköti, hogy el nem szakadhat tőle, akkor lesz a képzeleti tárgy érzéki dologgá, még pedig *realitássá* lesz (v. ö. V.).

Ezen fejtegetések alapján könnyen oldhatjuk meg azon paradoxonokat, melyeket Meinong és társai ezen pontokra vonatkozólag felállítottak.¹⁾ E paradoxonok nagyrésze a lét fogalmának kétértelműségéből eredtek. Meinong pl. ennek alapján a *lét fokairól* vél beszélhetni (*Stufen des Seins* i. m. II. l.), melyeket *valóságnak* (Existenz), *fennállásnak* (Bestand = érvényesség, pl. a math.-ban) és *látszó létnek* (Pseudoexistenz *quasisein*) nevez (pl. a »Vorstellung« neki »pseudoexistierender Gegenstand«). Ő nyilván a »valóság« alatt csak az *érzéki realitást* érti, a math. igazság »geht nirgend über den Bestand hinaus« (i. m. 7. l.); a mit végtére helyeselni lehet, de a mi semmi új bölcseséget nem tár fel. De a mikor ebből ezt a két tételt

¹⁾ A gyűjtő munkát, melyre hivatkozom, *Alexius Meinong* adta ki: »Untersuchungen zur Gegenstandstheorie u. Psychologie« 1904. Ebben van Meinong cikke: »Über Gegenstandstheorie« és egy rendszeres összefoglalás *Rud. Ameseder*től »Beiträge zur Grundlegung der Gegenstandstheorie.«

vezeti le: 1. »az úgylét független a léttől« (*Unabhängigkeit des Soseins vom Sein* p. 8.) és 2. »vannak tárgyak, a melyek nincsenek« — akkor nyilvános *aequivocatiót* követ el. Mert mind a kettőben a »Sein« a reális érzéki lét értelmében van véve s akkor a »Sosein« (vagy tulajdonság) nyilván nem függ a reális léttől, s épp úgy lehetnek »tárgyak« (pl. $2 \times 2 = 4$), melyek azért *realiter* nincsenek. De a kétértelműség nyilvánvaló. A »Sosein« soha sem gondolható a »Sein« nélkül — ezt a neve is mutatja; s a mikor még e tételre is vállalkozik, hogy »a tiszta tárgy kívül áll a léten és nemléten« (*jenseits von Sein u. Nicht-sein* p. 12.), akkor nyilván önmagát nem érti. Mert a »tiszta tárgyat«, melyről a lét és nemlét iránti közönyösséget hirdeti, már azért, mert »tárgynak« nézi, »létezőnek« elismerte. Ilyen szójátékokkal igazán csak hitelét rontja még annak, a mi az »Annahmen« gondolatában esetleg igaz magul bizonyulna.

Az elkésett scholastika nyilván arra emlékeztet, a mi Descartesnál mint »essentia sine existentia« szerepel s a mit Hobbes »nominum copulatio per verbum est«-nek néz. S közeli rokonságban áll az egész a Descartes azon tanával is (Med. V.), mely az »objective (azaz: idealiter) esse« s az »esse formaliter« között tesz különbséget.¹⁾ Descartes azonban meg is okolta; ellenben Meinong nem látja azon ismereti okot, melynélfogva az »esse formaliter« nagyobb értékű mint az »esse objective«, csak állítja a »lét három fokát«, s mely miatt a létet »complementum possibilitatis«-nak nevezhették. Mert voltaképpen a dolog megfordítva áll: az »esse objective« a logikaiban értékes, s az »esse formaliter« csak az ideális valónak a »beteljesülése« (*»Erfüllung«*, Husserl, *Untersuchungen* II. 350.) V. ö. V. szak. vége felé (64. l.).

Eanek alapján nincs értelme Meinong azon állításának sem, hogy *valamit gondolhatunk, a mit nem képezünk* (*»das man nicht vorstellt«* Über Annahmen 159. l.). Azt hiszem, ezt a »Kunststück«-et maga sem próbálta s Marty²⁾ beható czáfolata után ezzel nem foglalkozunk. Igaza van Martynak, hogy *szembesítés*

¹⁾ V. ö. az egészhez *Alfr. Kastil* művét: »Studien zur neueren Erkenntnistheorie. I. Descartes« (1909) p. 63. k.

²⁾ *Marty*, *Untersuchungen* I. 479. s k.

(Vorstellen) nélkül semmi sem gondolható, vagyis »tárgy mindaz (s csakis az), a mi szembesíthető (das Vorstellbare)«.

b) A második pontra nézve: milyen viszony van képezés és ítélet között? rövid lehet e helyen feleletünk. Mert az ítélet maga, épp úgy mint a képezés (»szembesítés«) nem tartalmi, hanem »elrendezési« kérdés. Ha a képezés első feltétele a megértésnek, akkor az ítélet egyrészt első feltétele a képezésnek (a mennyiben az »ítélés« a képezést megelőzi) és egyúttal befejezése a megértésnek, a mennyiben azt véglegesen fixirozza. Csak e két pontnak tisztázása lesz ezen helyen a teendőnk.

Általában az ítéletről két nézet lehetséges. Az egyik nem lát benne mást, mint a képek kapcsolását (*Arist. de an. III. 6. συνθεσις τις ἢ δὴ τῶν νοημάτων ὡςπερ ἐν ὅντων* — újabban pl. Uphues, I. III. végén). A másik a képek synthesisétől lényegesen különbözőnek, azon túl fekvő psychosist tartja, melynek jellemzője a »hozzájárlás« (συγκατάθεσις az alany részéről, a mint már a stoa tette, Descartes ismét megújította és az újabb időben Windelband, Rickert s mások fenntartják). »A hangok pusztán hallása és a hangokról való ítélet nyilván kétféle, teljesen különböző psychikai állapotok«, — mondja Rickert (i. m. 90. l.). — Az iránt a hozzájáruló mozzanat iránt jelenleg még nem vagyunk véglegesen tisztában. Némelyek a képezés és akarat közé állítják, mint Marty,¹⁾ mások az akarattal azonosítják (a voluntaristikus ítéletelmélet).²⁾ Újra mások az ítélet és akarást egy között classis két fajául tekintik, mely közös classis az »állásfoglalás« (»Stellungsnahme«) tényében foglaltatnék.³⁾ Ránk nézve nem égető szükség, hogy ezen járulék minőségét tisztázzuk. Csak a fentjelzett két körülményre nézve akarunk megállapodásra jutni.

a) Az elsőt, hogy az ítélet a képezés előfeltétele, könnyű belátni, ha ítélet és ítélet között különbséget teszünk; a logikák ingadozása e ponton csak ezen ambiguitásból származik. A logikai ítélet nyilván a megértett jelentések szembesítését és összehasonlítását teszi fel; az ítélet ezen összehasonlításnak következménye

¹⁾ I. m. 242. l.

²⁾ V. ö. Kastil p. 13.

³⁾ Christiansen (»Das Urteil bei Descartes« 1902. »innere Stellungnahme.«) Én a tant csak Kastilból ismerem, kinek i. műve p. 13. s k. ellene polemizál.

és eredménye. De ha összehasonlítjuk, akkor kellett előbb szembesíteni; ha szembesítjük, akkor kellett előbb magunktól elkülöníteni; ha elkülönítjük, akkor kellett előbb valami viszonynak lennie az Én és a kép között. Azaz az ítélet a képezésnek feltétele. Ebből látható, hogy az ítéleti actió, mint általános projiciálási tevékenység, minden megértésnek s minden, a megértésen felépülő további actusnak fundamentumát képezi. Ezen önkénytelen megválás Alany és Tárgy között ennél fogva minden megítélésnek előzménye s ennek a megválásnak a kifejezése az ítélet. Az öntudatos utánképzésben ezen megválás is ajánlkozik utánképezendő objectumul, csak hogy itt már az öntudatos megértés is közbejött. Minthogy pedig az Alany és Tárgy ezen megválása az okviszony formájában lép fel, azért minden ítéletnek alapja az oki formában lesz keresendő. Egy példa világossá teszi e két phasist. Valami inger hat az Énre (a : c). Az Én ennek folytán az ingert (a) magától elhárítja s magával szembesíti. Az Én és az inger ezen viszonyát tudomásul veszem s ezt úgy fejezem ki, hogy »a hatott c-re« vagy »c értesült a-ról.« Ezen ősi és eredeti létviszony azután a megértés által kibővül. Az Én az ingert valamelyik saját functiójával azonosítja (a = szín) s ekkor ezt az ítéletet hozza, hogy : »a szín,« azaz : »c lát színt.« A folyamat formája az első és ezen második esetben mégis ugyanaz. Először értesültünk valamiről, azután megértettük és végre belenyugodtunk. A különbség az Alany belső reakciójában rejlik. Az első esetben meg nem értett ingert kötött magához; a másodikban megértett képet kapcsolt magamagával. Mind a két esetben magát állította a viszonyban az Én; de az elsőben megértés nélkül, a másodikban a megértés után. Az első esetben idegennek találta, a másodikban magával azonosította, azt sajátjává tette, vele megbővült. Az ideális öntudásban ezzel az Én egész megvalósulása tudomásul lett véve, vagyis az Én az ítélet útján realizálódott, megélte magát. Ennek a megélésnek a kifejezése és eredménye az ítélet.

b) Az ítélet ezek után az öntudatlan alkotás oki formája. Az ítélet ennek tudomásulvétele. De az értesülésre következik a megértés (p. 34.). Ha a megértés végbement, a mi újra azonosító összehasonlítással történik, akkor nyertük az ítéleti anyagot, vagyis a »tényállást« (Tatsachen) s a most már logikai ítélet

e tényállás intussusceptiója, elsajátítása s ezzel tudomásul vétele. Az *ítélet teljes értelme* tehát az, hogy az Én a megalkotott képet s vonatkozásait megértette, felsőbb abstractiófokon magáénak elismerte s helybenhagyta. Onnan az *ítélés intim természete*, mely a megértést kíséri; ha belátom, hogy ($2 \times 2 = 4$), akkor szinte megrendül az Én, megvillan a képek egybetartozása, a mi a megértésnek sajátos jellege. Éppen azért a *megértés maga is egy ítélet*, nem pedig egy »kép»; a képnek »megértése» már ilyen intussusceptio, mely megdöbbenőleg hat.

Minthogy e szerint az Én élete a megválással kezdődik, a diremtio az azonosításban folytatódik s a megértésben beteljesedik; minthogy pedig a megértés az öntudatlannak ideális bekeblézése, azért az ítélet minden megismerésnek alapformája s ezen életfolyamatnak csak két alakja: a *fogalom*, mely önmagának keretén belül marad s az *ítélet*, mely a fogalmat a deiktikus szálak útján más fogalmakhoz köti. A *megértésnek igénye*, vagyis az *értő Ennek önállítása*, ez azon új vonás, mely a képet az ítélettől megkülönbözteti. Az *ítéletnek a kupcsoló actus helybenhagyásával van dolga*. S ezen ponton kezdődik az elrendezés elméletének legnehezebb pontja: az igazság és a bizonyosság problémája.

Az *ítélés ennél fogva egyik egyetemes formája a megismerésnek és így az Én életének*. Akármilyen legyen maga a tartalom, melyet megismerni akarunk, a megismerés mindenütt ezen formához marad kötve. A *becslő ítéletek* is csak ezen folyamat alapján jöhetnek létre s az akaratra vagy érzésre való recurrálás csak felületen való megmaradás. Vajjon az akaratnak és az érzésnek milyen szerepe jut ennél? milyen viszonyban áll e kettő a megismeréshez? Ezek nem ismeretelméleti, hanem lélektani kérdések. Ha van valamilyen szerepük, bizonyosan nem tartalmi tekintetben fogják mutatni, hanem csak az irányításban, indításban s elrendezésben. Éppen azért e helyen mellőzhetjük; annyival inkább, mivel az *érzés* természetét a jelentések forrásainál tüzetesebben fogjuk megvizsgálni.

3. A mi eddigi fejtegetéseink szerint a megismerés magyarázatánál mindennemű »tehetséget« kizártnak kell tekinteni, melynek specifikus tevékenységűl az ismerést felfogni lehetne. A szellemi élet egy organikus egységnek kifejlődése, a melybe

kívülről az indításon kívül semmi sem keveredhetik. Ez organikus egységnek alkotó részei functiók, melyeknek megértése a központi Énfunctióban megy végbe, mi által e functiók az Énre nézve »jelentésekül« domborodnak ki. Ezen functiókat realis erőül lehet tekinteni; de ezen erőnek semmi közük nincsen a lélektanban divatozott »tehetségekkel« (Vermögen), milyenekül az érzékiséget, a képzelmet, az ítélő erőt, az értelmet, az észet, az érzést, az akaratot szokták emlegetni. Ezen jelzőkből magyarázni semmit sem lehet s azokat azért, mint a »jelentések« levezetésére teljesen elégteleneket mellőznünk kell. Ha tehát arra kívánunk felelni: honnan jön a megismerés tartalma és elrendezése, vagyis *mi a jelentések és formák forrásai*, akkor nem ezekre a »tehetségekre«, hanem azon functiókra kell figyelmünket fordítanunk, melyek a szellem alkatát teszik. Ilyen alkotó tagja pedig a szellemnek csak kettő van: az *öntudat*, mint szemlélő, és a *tárgy* mint szemlélt. E két forrásból kell mindazon jelentéseknek fakadniok, melyek a megismerés folyamatánál egyfelől mint *szemléltők*, másfelől mint *szemléltek* szerepelnek. E kettőnek összeműködéséből kell a megismerést minden részében magyarázni.

A *tartalomnak, vagyis a jelentések forrásai* alatt azon functiókat értjük, melyek a megismerendő materiát vagy a tartalmat szolgáltatják. A meddig azon nézet uralkodott, hogy a megismerés a lélek és a világ közötti viszony felfogásában áll, úgy hogy az egyik oldalon az Alany, a másikon a tőle lényegben különböző Tárgy állottak egymással szemben, addig a tartalmat szolgáltató forrásul az *érzék* tartották.¹⁾ S minthogy egyrészt magát, másrészt a külső világot ismerjük, azért Locke és Kant, valamint utódjaik amannak számára a *belső*, emennek számára a *külső érzék*et különböztették meg. Ezeknek functióját abban keresték, hogy az elébök álló tartalmat szenvedőleg átvették (passive), mit azután a lélek önkényes (spontan) tevékenysége (Lockenál a »mind«, Kantnál az »értelem« [Verstand]) prae-existáló formákba öntögetett addig, a míg a való tárgynak megfelelő (adaequata) képet nyert. Ilyen módon a *külső érzék* szol-

¹⁾ Kant Kr. d. r. Vft. (3. Aufl.) p. 34. »Weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.«

gáltatta: a látás, hallás, tapintás, ízlés, szaglás, a nemi ösztön, az izmok, a beszéd stb. adatait; ellenben a *belső érzék* saját belső állapotainkról értesített, úgymint az érzelmekről és indulatokról, a vágyakról és akarati actusokról, a dolgok jelentéseiről s azok kapcsolódásáról, valamint azon formákról, melyekben a gondolkodás eredményeire eljutunk.

Ezen megkülönböztetésben azonban biztos csak az volt, hogy a *nyújtott adatok qualitative különbözők*. Ellenben ingatag volt mindig a belső és külső érzék elhelyezése s ingadozó a kettő közötti elválasztó határ is. Mert ha a külső érzéket a belsőtől elválasztjuk, akkor a belső érzék mellett egészen feleslegesnek látszik. Hiszen a látási stb. adatokat is csak a belső érzék útján fogjuk fel, s ha ezen belső érzék hozzá még a lelki elváltozásokról is értesít, akkor ő az *egyedüli forrás*, mely a materiát az értelemnek szolgáltatja. Ekkor azonban a belső érzék vagy a) *ugyanaz*, a mi az öntudat, vagy pedig b) a *belső érzéket is tovább kell felhasogatni*, — a mint a külső érzéknél elkerülhetetlennek bizonyult is; — mert akkor más érzék az, mely a szépet, más, mely az igazságot és újra más, mely a jóságot, szentséget felfogja s az értelemnek anyagul szolgáltatja. Ezen nehézség okozta azt, hogy jelenleg aesthetikai, erkölcsi stb. megismerésről beszélnek, miket specificie más természetűeknek tekintenek, a minek kezdeményezését már *More Henrik* »boniform faculty«-jében láthatni (melynek functiója az, hogy az örök igazságok »sweetness and flavour«-jét fogja fel), míg *Hutcheson* Franciscnál már 13 belső érzéket találunk (»A system of moral philosophy,« 1755. 2 vol.): 1. a szépnek, 2. az utánczás örömeinek, 3. a zenei összhangnak, 4. a rajznak, 5. a nagyságnak, 6. az újságnak, 7. a sympathia érzékét és 8. a moral sense-t, 9. a tisztelet és szégyen, 10. az illem érzékét; sőt még 11. a szülői és hitvesi affectusok, 12. a civic and social, 13. religiosus affections érzékét.¹⁾ Ezen sokféle érzékhez kellene még azonfelül az öntudatot, mint központi érzéket csatolni.

Feltűnő már most, hogy ezen sokféle érzék mellett a megismerés mégis mindenütt egyformán a megértésben culminál s az elrendezésben végződik. Lépései mindenütt: az *értesülés*,

¹⁾ Martineau Types of Eth. Theory II. 487.

az azonosítás, a megértés és az elrendezés a maga formáival. Mint-hogy pedig ezeknek számai mind az öntudatban futnak össze, azért az Ént központi szemlézőül kell tekinteni, míg vele szemben a Tárgy állana, mely különböző jelentésű functiókból van összeszöve, melyek az Énből eredő actusokkal együtt egységes *Energészet* alkotnak. Az ismeretelméletnek pedig az lenne a feladata, hogy egyfelől a Tárgyat alkotó functióknak, másfelől az Alanyból hozzáfűződő actusnak jelentését és formáját megállapítsa (a mint már az 56. l. jeleztük). A »jelentések« provenienciája közönyös kérdést képezne ezen tanegységben; kvalitásuk különbözősét a »jelentés« természetében adottságul kellene épp úgy elfogadni, mint a hogy pl. a chemia számára az O, H, Fe s más elemek adottságának fűrkészése feleslegessé vált.

Soká tartotta magát azon vélemény, mintha az értelem volna azon titokzatos forrás, melynek a legáltalánosabb fogalmakat épp úgy köszönők, mint az észnek az ideákat (Kant). Bizonyos correcturával a nézetet most is lehet még védeni, ha pl. a »jelentéseket« az intellectusnak, az elrendező actusokat »az észnek« tulajdonítjuk. A középkori mystika helyesen »haladási sornak« tekintette ezen többféle tehetséget, melyek fejlődésben mutatnák be a lelket. Mások az *érzésben* is véltek ilyen forrást találhatni s miután ezen »tehetség« újabban ismét nagy praetensióval kezd fellépni, jónak találom ezen kérdésre vonatkozó észrevételeimet közölni, hogy másokat esetleg felesleges fáradozástól elszólítsak, vagy — ha buzgalmuk vissza nem tartható — legalább kételyeink eloszlatására felkérjek.

Az »érzésnek« (αισθησις általában, sentire, sentiment, Gefühl) két nem egyforma értékű jelentését ismerjük. Az egyik az Én hogylétét, az élv és kín állapotainak tapasztalatát fejezi ki s így *önérzetet* (Selbstgefühl): tehát subjectiv jelentés; a másik az objectumra forduló oldalát veszi fővonásul, azt hiszi, hogy a *tárgyat érezhetjük*, tehát objectumra forduló functiónak, vagy *objectiv jelentésűnek* veszi. Subjectiv jelentésében kétségtelen lelki ténynek ismerjük el az érzést; élv és kín magának az öntudatnak elvitázhatatlan állapotai, mikről az ideális Én ideáliter kétségtelenül értesül. Ezen gyökjelentésből fakadnak azon jelentő csomók, miket az indulatokban és a vágyak fajaiban találunk s mikben, bár egyszerű állapotoknak látszanak (harag,

félelem), az elemzés mégis complexumokat kénytelen elismerni. Az érzés tehát, mint élv és kín, *feltétlenül önálló jelentés*, melyet a képzettől és az ennek sorában fekvő összes, úgynevezett intellectualis actusoktól minőségileg különböztetünk már most is birunk kimutatni. Némelyek »szeretetnek« (Lieben, Hassen) nevezik (Brentano), mások találójában »érdeklődésnek« (Interessenelmenen, Marty I. 242.), a hová az akarat tüneményeket is számítják (Marty, I. 276.).

Ezen subjectív jelentéssel szemben, melyet Kant igen helyesen a »Gefühl« szóhoz kötött, ¹⁾ már az ő korában visszaesés történt, a mikor Jacobi Fr. H. ezen terminust a régi αἰσθησις kétértelműségében kezdte újból használni, holott a német terminológia erre már az »Empfindung« szót elfogadta volt. ²⁾ Jacobinál azonban ez nem terminológiai kérdés, hanem elvi eltérés jele közte és Kant között. Nála nem egyszerűen homályos megérzésről van szó (a mi végre is a közhasználat határozatlanságában nem sokat árt), hanem egy egészen specifikus ismereti forrásról: »Gefühl . . . ist das über alle andere erhabene Vermögen,« — mondja Jacobi enthusiasmusa. ³⁾ — Ebből kívánja ő az öntudat fokait megérteni, melyek szerinte az önérzet (Selbstgefühl), az öntudat (Selbstbewusstsein) és önelhatározás (Selbstbestimmung). ⁴⁾ Magának a »Gefühl«-nek határozott jelentését Jacobi sem bírta jelentéstanilag megállapítani, a mint Schmidt Alfr. monografiájában olvassuk. ⁵⁾ De általános vonása mégis az, hogy *alatta a tárgyra irányuló ismerési módot kell érteni*. S éppen ezt a pontot lélektanilag homályban hagyta Jacobi.

Hogy ezen tévedést egész világosan s fogalmi alapon megczáfoljuk, ahhoz szükséges magának az érzésnek *jelentéstanilag elemzése*; mert egyébként soha meg nem szabadulunk a kétszínűségtől. A problema szabatosan tehát így állítandó fel: *Mi az érzésnek valódi jelentése? s miféle tartalmat nyújthat az érzés a maga természetéből?*

a) Ha az érzés jelentését meg akarjuk állapítani, akkor első

¹⁾ Kant. Kr. d. Urk. Kr. Einleitung p. 68.

²⁾ Eucken. Gesch. der phil. Terminol. p. 136. (Tetensnél).

³⁾ Schmidt Alfr. Fr. H. Jacobi. 121. l.

⁴⁾ U. a. p. 92.

⁵⁾ U. a. p. 365.

sorban szükséges, hogy azt minden más, velejáró kapcsolt tüneménytől tisztán elválasszuk. Barátomat látom s *örvendek* neki; valami zaj háborgat s *kellemetlenséget* érzek. Az érzéshez itt nyilván nem tartozik barátomnak vagy a zajnak a képe; ezek objectív jelentések. Nem tartozik hozzá az én tudomásom sem, melylyel az érzésről értesülök; mert ez subjectív jelentés. Az én tudomásulvételem és az okozó tárgy között áll az, a mit »örömmek« nevezek. Ebben pedig semmi több nincsen, mint egy többé nem elemezhető jelentéses adat; magyarázhatom atomrezgésekből, az organikus erő kiterjeszkedő munkájából — ezek az *interpretatio* dolgai, de maga az öröm teljesen más mint ezen magyarázatok. Ez egy *ősi kétségtelen adat*, melyet csak megélve értethetünk meg.

b) És már most nézzük: *mit nyújthat az érzés tartalmilag?* Benne van-e az örömben a vonzalom, mely barátom felé hajt? Nyilván: ez csak követheti. Az »akarat« vonást tehát az érzés nem nyújthatja. Lehet-e valaminek színét, hangját, organikus funkcióját, gondolatát az örömmel utánképezni? Azaz lehet-e az öröm látó? hangzó? emésztő? számoló? ravasz stb. Nyilván az *öröm ezek egyikével sem azonosulhat*, azok soha az öröm érzete útján tudomásunkra nem juthatnak. *Az öröm ennél fogva soha sem lehet az ismeret forrása.*

De hát a többi indulatok nem értetik-e meg velünk az objectumot? Nem lehet-e szeretettel, gyűlölettel, bátorsággal, gyávasággal, reménnyel, bánattal a dolgok velejébe, jelentésébe behatolni? Nyilvánvaló, hogy a dolgok jelentése csak *okozója* lehet ezen indulatoknak — de nem *kell* lennie — s éppen azért a kép tartalma az érzést megelőzi és okozza; de az érzésből soha sem ismerhető meg. Az, a ki megérti, hogy az érzést mi okozta? az érzésnek és képnek háttérében lappang. *Ezen lappangó az, a ki megért.* Az érzés tehát soha nem lehet alany, mely utánképezne; neki csak *vonatkozása* lehet az okozóra, de maga ezt a vonatkozást fel nem foghatja, mert ő nem azonosulhat vele soha.

c) Az érzés tehát nem ismereti forrás; ő csak önmagát ismereti meg a megértővel, egyebet nem. Ha úgy látszanék is, mintha a »szeretet« a tárgyat megismerné és ez által előttiünk annak alkatát feltárná, ez soha más nem lehet, mint csalódás. A »szeretet« csak arra figyelmeztethet, hogy az okozó tárgyban, melyre

vonatkozik, *szeretelreméltó* vonás van; de milyen ezen vonás jelentő természete magában? azt a szeretet nem mondhatja, mert *nem tükrözteti vissza*, hanem csak deiktikus, *intentionalis* viszonyban áll vele. Ha a czukor pl. édes és így kellemes, akkor a kellemesség rántal az édességre; de arról, hogy *mi adja* a czukornak az édességet, a kellemesnek még oly intensív állapota sem tud semmit, a melyet ekstasisnak nevezhetünk. *Az érzés csak rámutat, de nem nyújtja a tartalmi jelentést.*

d) Az érzés helye ennél fogva az ismerés folyamatában csak az *index* szerepében áll; tartalma azonban mindig csak ő maga. Csak fegyelméletlenség tanúsága az, ha valaki az »érzést« az ismerő functiók közé számítja. *Jakobi Fr. II.* szerint a megismerésnek 3 factora: az érzékiség, az értelem, az ész; ezek — szerinte — lényegükben különböznek. De ezek nem az »ismeret biztosságának közvetítői« (»Gewissheitsvermittler«), ezek csak »ismeretfeldolgozó organumok« (»erkenntnisverarbeitende Organen«). Maga tehát az igazság vagy az ismeret ezektől függetlenül létezik (úgy mint Uphues is tanítja); ezen »szervek« csak átveszik, feldolgozzák »fogalmakká« (»Begriffscomplexe«). De hogy *igazak* az ismeretek, azaz hogy *értékesek*, azt az érzés (Gefühl) biztosítja. Az ismerő tényezőkön felül áll tehát az érzés. Ez garantirozza nekünk már az érzéki valóságot; ez nyilvánul, mint *sejtelem* (»Ahnung = Liebe = Sympathie mit dem unsichtbaren Wirklichen« Schmidt p. 151.), az értelmi munka után; ez járul hozzá az *észismerethez*, mint közvetlen *intuitio* (»vom Wissen zum Glauben«). Ezen érzés »megragadja« az ész *ideáit* (mint »absolute Wirklichkeiten« — »höchste Realität«), azaz ebben az érzés »freie Intuition, die angeborene Genialität«. Az érzéki bizonyosság, a sejtelem és a látás (Schauen, Glauben) mögött áll az *ösztön* (Instinct), mely mindezeket állítja (azért »Grund- und Elementartrieb der gesamten Erscheinungswelt mit geistigen Exponenten« (Schmidt p. 146.) s melyről maga Jacobi is bevallja, hogy »végső, nagyon komplikált alapteltség« (Schmidt p. 151.).

Jacobi tehát az »érzésben« első sorban a *bizonyosság* alapját látja; a miben egyénileg lehet is igaza. De csakhamar összefolyik ezen gondolata az *objectiv ismerő tehetség gondolatával* (a »Schauen«) s akkor neki az érzés azon tehetség (»intuitio«),

mely az abszolút ideákat szemléli, azokkal azonosul s így megérti. Ezen lélektani lehetetlenséget untig követeli, mint pl. »relig. Genie«-t (167. l.); természetesen a philosophia erre nem elég (»Mit Philosophie kommt man nicht dazu.« »Die dreieinige Erkennung eines in sich wahren, guten u. schönen... geht aus einem überschwenglichen Gefühle unmittelbar hervor« (S. W. VI. 225.). Mi azonban nem követjük ezen Ikarusi röptében.

Higgadtan tekintve a dolgot, Jacobi összekeverte az érzés subjectiv jelentését annak objectiv ismerő tényező voltával. A subjectiv érzés complicált alkatában végtelen szájakat vélt találni, melyek az »abszolút realitásra« utalnak s azt hitte, ebben a homályban az istent kapta meg; pedig csak deixist kapott, melynek szájai semmi tartalommal nem bírtak s azért ismeretet nem is nyújthattak. Az ösztönszerű (Instinct) lehet a *biztosság* végső alapja (mint az Én önállítása), de ez a bizonyosság minden igaz ítélethez járulhat s így csak subjectiv, nem objectiv értékű (v. ö. p. 48.).

Jacobi kijózanodott volna ezen elragadtatásából (melyet egyéni természetéből különben sem érthetni s mely, nekem legalább, csinálnak és mesterkéltnek látszik), ha megtekintette volna *azon nyereséget*, melyet az »érzés« útján szerzett. Egész nyeresége az, hogy 4 bálványt állított magának, melyeket 4 szóból faragott: az igaz, szép, jó és szent szavaiból. De hogy mit jelentenek e szavak, annak megfejtéséhez elég higgadsága nem volt. Nyeresége voltak továbbá: az Isten gondolata, a ki a világot teremtette (»Gottes Welterschöpfung ist die Äusserung der göttlichen Daseinsfreude«); az, hogy az Isten *gondolata* = tett és valóság; s hogy *életet* akar, melyhez szükséges a dualismus S és O között. »Aber in der Dualität liegt die Gewissheit des »heiligen Sinnes des Weltplans« (Schmidt 178.); ezt a bizonyosságot nyújtja nekünk »die Gabe des Instinctes als göttliches Geschenk seiner Liebe« (ib.).

Ezen nagy szavak, a mennyiben van értelmük és nem merő *λόγος*, semmi oly különösét nem tartalmaznak, a mihez egy mystikus arravalóság volna szükséges. Mindezt az egyházi tanból, a kátéből tanulta gyermekkorában minden mysteriosus intuitio nélkül; és férfikorában ezen »intuitio« nem erősödött meg, mert a 3 idea tartalmát ugyancsak gyengén,

homályosan és felületesen ismerte meg. Az intuitio üres dicsekvésnek bizonyul ezen rhetorilag jól hangzó mondásában, mely »heiligen Sinn des Weltplanes«-t emleget. Azt a »Weltplan«-t Jacobi sem ismerte meg és nem közölte senkivel; »Sinn«-jét pedig, fájdalom, ő sem tudta velünk megértetni. A mit tehát Jacobi a »freie Intuition« útján avert, az vagy üres szavakban áll, vagy pedig rosszul takargatott »theologia vulgaris«; ezt nem »eklektischer Geist«-nak kell tulajdonítani, mint Schmidt (p. 179.), hanem önámításnak.

A »Primat der Religion« ügye ennél fogva Jacobi daczára rosszul áll. A »Primat der praktischen Vernunft« sokkal biztosabb tudományos alap, mint az »Instinctre« alapuló vallásnak homályos kéjelgései. Az érzés csak a bizonyosság indexe — ez sem biztos mindenkor, a mint Uphues is tapasztalta (i. m. p. 34.), — de tartalmat semmi módon nem nyújthat azért, mert maga teljesen originarius és homogen egyes jelentés, melynek természete az, hogy soha mássá nem alakulhat. Ő csak értesít (I. IV., 54. l.), de nem ismer meg semmit.

Jacobi felfogása tehát csak logikai fegyelmezetlenségről tanuskodik. Ő ugyanazon sorban akart haladni, mint Hamann és német elődei, a mystikusok. De ez utóbbiak sokkal inkább tudtak számot adni maguknak a misztikus »megismerés« lelki folyamatáról, mint Jacobi. Minden gyengéjük mellett sokkal jobb és finomabb pszichológiai elemzést adnak róla, még pedig már a középkor kezdő mystikusai. Nem szükséges visszamenni az első női képviselőire, egy Bingeni Hildegardra, Schönaui Erzsébetre, Magdeburgi Mechthildra, Ebner Margerethera, Gert-rud apáczára, kiknél a pathológiai vonás félreérthetetlen s történészük nyíltan be is vallja; ¹⁾ hanem maradhatunk az egyházi mystika XII. századbeli főbb embereinél (Clairvauxi Bernát és a Szt. Victori zárda lakóinál), kik ezen sajátos lelki izgalmakat átéltek s nyugodt percekben számot is tudtak adni maguknak arról, a mi bennük végbement.

¹⁾ Preger W. Gesch. der deutschen Mystik im M. A. I. 139. »Es sind meist Frauen, bei welchen die Mystik in Verbindung mit visionären Zuständen auftritt. Es erklärt sich dies aus der Natur des Weibes . . . Wie oft die ekstatischen Zustände mit der monatlichen Reinigung im Zusammenhang standen.«

Már Clairvauxi Bernát kezdi a lelket elemezni. Akarat (voluntas) és ész (ratio) ennek legmagasabb erői. Az akarat keresi az istent az ész segítségével. Így keletkezik a szemlélődés (consideratio), mely az isteni és emberi dolgok ismeretét nyújtja, a mennyiben rendez, egyeztet, sejt és erőssé tesz. A ratio (az ész) azon szem, mely az istenséget megismeri. Háromféle módon tevékeny: 1. *dispensative* (v. distributive I. 231.), mely az érzéki világot felhasználja; 2. *acstimate*, mely az egyest vizsgálja, hogy az Istent megtalálja; 3. *speculative*, mely, mindent elhagyva, koncentráltan az Isten szemléletéhez emelkedik. Ez egyúttal 3 útja is: 1. az opinio; 2. fides; 3. intellectus; a belátás az észre, a hit a tekintélyre, a vélekedés a valószínűre támaszkodik. Mintha Jacobit hallanók! A belátás és hit biztossággal bírja az igazságot, amaz nyilvánosan, emez burkoltan és fejletlenül. »Intellectus est rei cuiuscunque invisibilis certa et manifesta notitia.« Ha a hit vezérli, akkor lesz belőle szemlélés (contemplatio), a legfőbb fokozat. »Raptum« (elragadtatásban) potius fuisse quam ascendisse ipse se perhibet. Az érzékiről való ezen lemondásra a szeretet képesít, mely helyet szerez a lélekben az Isten látogatására; a szeretet pedig a hitnek szülöttje (azaz: Isten szerelme erősíti a miénket, — de nem ismerjük a szeretettel!). Ha idáig eljutunk, akkor »Schant das geistliche Auge in unmittelbarer Weite Gott und in Gott erkennt es dann alle Dinge höher und wahrer, als es sie aus ihnen selbst erkennen würde« (Preger 4. 225.). Fájdalom, Bernát nem közli velünk, miben áll a dolgoknak ezen »magasabb és igazabb« megismerése.

Nagyobb psychologus volt Bernát vezetője, St. Victori Hugo, ki az eszes lélek 3 szemlélési fokát tanítja: az egyes képet felfogó *cogitatio* (a mely az érzéki felfogásnak felel meg), a cogitatio megismétlése (retractatio) és az ismeretlent fürkésző *meditatio*, végre a *contemplatio* (»perspicuus et liberanimi contuitus in res perspicandas usquequaque diffusus«). Ezek a »mens«-nek nem erői, hanem *fejlési fokai*. A szeretet által pura mens-szé változunk, mely az Istent meglátja. De valamennyi fokon ugyanazon erő nyilvánul, melyet Hugo »intelligentiának« nevez s mely mint contemplatio »cuncta in palam habens manifesta visione comprehendit« (Preger I. 232.). A látomány tartalmát Hugo sem közölte senkivel.

Tanítványa St. Victori *Richard* († 1173) még részletezőbb. Van három fok: az imaginatio (érzéki), a ratio (a jelentést keresi), az intelligentia (ész, mely pl. az Istent hármas egynek fogja fel) s miután mindenikben 2 fokozat van, összesen 6 fokot állít fel az érzékiségtől az észig. A lélek (mens) zárt egység (mint Leibniznál), melynek immanens, teremtő elve az idea, mely benne a világ képét alkotja. Hogy azonban mit látott a 3-ik fokon, azt nem mondja, bár három eget képzel (»triplex coelum: imaginale, rationale, intellectuale«), miknek leírását is adja (*Preger* I. 247. közli); de, úgy látszik, *semmit sem látott* ő sem, mert nem fejtegette.

A tant a toscanai *Bonaventura* még jobban fogalmazta a kategoriákban s a szemlélésnek szintén 6 fokát állítja, melyek csúcsát (apex) az intelligentia vagy *σοφία*-ben látta, a mit később Eckhart mester »hohes Gemüth, Funken der Seele« (scintilla) nevezett (*Preger* I. 253.). Hogy a »mystikus állapotban, a legmagasabb titokban« (mint ő mondja) mit lehet látni: azt ő sem mondta senkinek.

A mint ebből a kitérésből láthatni, régen Jacobi előtt is keresték azt a mediumot, a mely az értelmén felül (»supra et praeter rationem«, Richard) új tartalommal gazdagítaná tudásunkat. Jacobi a »Gefühl«-ben vélte található. Száználmas »látománya« azonban csak ugyanazt bizonyítja, a mit a középkori s minden későbbi mystika, hogy: az érzés nem ismereti forrás, csak mutató index. Rámutat azon kuszált szálakra, melyek az Ént ezen extasisba helyezték, de e szálak csak csipkék (fringes; Jamesnél),¹⁾ környezet, melynek magja egészen más forrásból szerzendő meg (egyrészt a kátéból, másrészt a közönséges életből merítették).

V.

A IV. elején felállított kérdések közül még csak egy van hátra: *hányféle faját ismerjük a jelentésnek?*

Hogy milyen úton keletkezik s milyen pszichikai alakban ismerjük a jelentést? azt már IV. I. 2. alatt kifejtettük; forrását

¹⁾ W. James. The principles of Psychology. (1908) I. 258.

a »megértésben«, anyagát (materia) az ideális képben találtuk. Ez a kép »jelent« (*σημαίνει*) nekünk valamit; azaz jelez, mutat, eléünkbe állít valamit azon felhívással, hogy az alany erről tudomást vegyen. A mit így tudomásul veszünk, az a kép (tárgy) jelentése (*σημασία*).

Minthogy azonban (a III. fejtegetés szerint) a jelentés nem száll át belénk készen a tárgyból, azért magának az Énévész alkatában, annak ideális functióiban kell a jelentéseknek rejleniök. Ebből az Énévészról fakadnak mint életének mozzanatai, vagyis mint fejlődésének s megvalósulásának fokai. S minthogy e megvalósulás egy szerves egységnek megvalósulása, azért a nélkülözhetetlen életfunctiókkal fog kezdődni s ezekből fog alakulni a többi alakzatok változatossága. Az ismeretelmélet materiális részének feladata, hogy ezt részletezze; de ezen fejtegetése nem fog biológiai genesiszt adni, hanem csak logikai függést az egyes képződmények között, úgy hogy azon functiók kerülnek előtérbe, melyekben minden további alakulás az alapját bírja (fundatio).

A mi célunkra elegendő, ha röviden csak a főcsoportokat jelezzük. Mert már ezekben is meglátszik a megismerés előhaladása, vagyis a concret jelentések (a külső »tárgyak«), kialakulása s ennek alapján feltüntethetjük azon viszonyt is, mely az úgynevezett »abstract« és »concret« jelentések között fennáll, s mely mai napig igen bonyodalmas, fejtőré tárgyalásokat okozott s okoz a logikában. Minthogy pedig az *elrendezési* formák is »jelentések« (a fogalom, az ítélet, syllogismusok »jelentései«), azért ezeknek is megjelöljük a helyét; de részletes összefüggésüket a formális logika keretébe kell utalnunk. A szakasz tehát két dolgot foglal magában: A) a jelentések rendszerének alapvonásait; B) az abstract és a concret megismerés értelmét s összefüggését.

A) A lelki élet, ismeretileg tekintve, egy mélységes alapra épül fel, a melyben a szem csak tagolatlan »nemtudatost« lát, s melynek végső kifejléseül az érzéki tárgyak állanak a sor másik végén. Ezen szempontból a »jelentések« különböző rétegekben épülnek fel egymáson. Észlelhető pedig logikai függésük tekintetében 3 ilyen réteg: 1. az egyszerű functiók vagy potenciák (tényezők), vagy kategoriák *alaprétege*; 2. a *fűzött* vagy kapcsolt

(complex) jelentések vagy »jelentő csomók« *fogalmi rétege* és 3. a conceptualis réteg teljes megvalósulását adó érzékiség, vagy a *realis sensualis réteg*. Ezen három réteg (az alapréteg, a fogalmi és a sensualis réteg) nem külön tehetségekben keresendő, — mert hiszen mind a három csupa »jelentésekből« áll — hanem úgy tekintendők, mint az intelligenciának, az értelmiségnek fokozatos kifejlése (gradativ evolutio). Ha ugyanis a megismerés alatt az ideális tartalomnak öntudatos tulajdonná való emelése értendő (a mint a III. fej. megállapította), akkor az összes jelentések (materialiter) az Énnak explicatióját adják s ennek fokozatait fogják ábrázolni. Minthogy pedig az evolutiónak minden további lépése a megelőzőktől függ, azért valamennyi lépés az utolsóban tömörül össze s őriztetik meg (»aufgehoben« Hegel szerint). S ezen oknál fogva az érzékiségben az egész fejlődés, mintegy végső csomóban, »beteljesül« s minden érzéki megismerés az abstract megismerést, csak hogy bővült tartalommal, megismétli. Így szűnik meg azon áthidalhatatlannak látszó űr, mely az elvont és összeült, az abstractum és concretum között tátong; mert a concretum csak abstractumnak beteljesülése, vagy teljes megvalósulása.

Forduljunk már most e három réteg jelentéseinek részletesebb előadásához.

1. Az *alapréteg* jelentései egyrészt *materialisak*, másrészt *formálisak*; még pedig ezen jelentések úgy az *Én*alany, mint a *Tárgy* alkatában szükséges tényezők.

A) Az *Én*jelentésekhez *materialiter* számítandók pl. az öntudat specificuma; az érzés; a szemlélés, a megértés, a jelentés vagy jelzés; *formaliter* az *ősi* vagy direct formák, az *okiség* és a *Tér* tartoznak ide, melyekre mint *reflectált formák* az *azonosság* és *különbözés*, valamint az *Idő* épülnek. Logikailag a direct formák a reflectáltakban bírják alapjukat, pl. az *azonosság*, az *ok* és a *Tér* fundamentuma; lélektanilag (vagy phaenomenologiai tekintetben) megfordítva: az *ok* hozza tudatunkba az *azonost*, a *Tér*t és az *Időt*. A *logikai formák* a reflectáltakhoz kerülnek, tehát *Egész-Részek* (a fogalom), az *ítélet*, a *következtetés* és a *rendszerezítés*.

B) A *tárgy*jelentésekhez mindazon functiók jelentései tartoznak, melyekben az »élet« általános functiója nyilvánul,

tehát a physiologiai és psychologiai actiók, mennyiben az Én nélkül gondoljuk valóknak. Ezek között áll fenn a deiktikus vagy intentionalis szálak hálózata, melyről p. 41. volt szó.

2. A *fogalmi vagy ideális réteg* az elemi jelentések synthesiséből eredő »jelentő csomókat« vagy *fogalmakat* (»conceptus«) és törvényeket foglalja magában. Ezek *materialiter* vagy *egyneműek*, pl. a matematikai s logikai jelentések, vagy *különneműek*, pl. »lélek«, természeti és technikai realitások jelentései. *Formaliter* ide tartoznak az *Egység* és *részei* és a logikai formák determinációi.

3. A *sensualis* réteg-alkotó tényezőit mindazon vonások szolgáltatják, miket (lélektanilag) a testi szervek szolgáltatnak; tehát színek, hangok, keménység és simaság, nehézség és ritkaság stb.

Ezen »jelentések« logikai összefüggésének kifejtése, melyen az apriori és a post. ítéletek, valamint a következtetések alapulnak, a log. mat. feladata (l. 35. l.).

B) Ezen különböző jelentésű (alanyi és tárgyi) tényezők összehatásából alakul meg a mi világképünk. Az összehatás felsőbbfokú öntudatba emelése s így az ideális Én meg bővülése a reális tényezők minden alakzatával az, a mit megismerésnek nevezünk. A megismerésnek ennél fogva csak kopasz képét bírjuk, ha benne többet nem látunk, mint az abstract Alany és az abstract Tárgy viszonyát. Bele kell ereszkednünk az ezernyi szálak szövetébe, ki kell fejtenünk azok mindegyikét, ha a megismerést csodászerű alkatában meg akarjuk érteni. S ha ezt megpróbáltuk (a »tudomány« éppen ennek a bizonyossága), akkor látjuk meg azt, hogy a megismerés maga mindenütt ugyanaz: csak a »jelentésekben« rejlik a specifikus különbség, mely a megismerésnek közös vázá: *lényegben különböző* processusokból állónak hiteti el némelyekkel.

A megismerés végbemenéséről azonban kétféle nézőpontról alkothatunk magunknak képet, »nézetet«. Az egyik az ismeretelméleti vagy logikai, a melyet mi tartottunk eddig szemünk előtt; a másik a lélektani, melyről eddig nem emlékeztünk meg. *Ismeretelméletileg* a menet a logikai fundatio elvét követi s a φύσις ποιεῖν-t teszi előbbre; *lélektanilag* a ποίησις ἡμῶν ποιεῖν az indító, tehát a causatio elve uralkodik. A ki e két nézőpontot

meg nem különbözteti, az könnyen tévesnek vagy még rosszabbnak fogja eddigi fejtegetésünket nevezni; mert paradoxonnak látszik, hogy az *egyes az általános*. Pedig éppen a *lélektani* vállalkozásban van a paradoxon; mert ő az egyesén *kívülálló* általánost keresi, mintha az egyes más volna, mint az általános.¹⁾ A logikai nézőpontról a való a jelentés, ez pedig = az általános; a mikor tehát a dolog jelentését keresem, akkor a *sokféle általánosból* (= jegyek, notae) a *centralist* különítem el (»abstractio«), a melyet »lényegesnek« szoktunk nevezni. A *lélektani* szempont pedig az *egyesnek* veszi (hic et nunc) s ebből akarja általánosítás útján az általánost megkapni. Uphues (i. mű 10—14. ll.) nagyon helyesen látja, hogy a *jelentő* (»begriffliche«) vonásokat nem lehet az *érzékiekből* (»vorstellungsmässige«) lehozni (»ableiten«); még pedig azért nem, mert az érzéki vonásokban nincs meg a jelentés. »Es bedarf des Finders, des Blickes des Geistes, und erst dieser schafft, erzeugt... das wesentliche oder begriffliche Merkmal« (13. l.). Pedig az érzéki vonásokból csak azért nem lehet a jelentést kihozni, mert az érzéki vonások maguk is *jelentések*, de nem *centralisak*, hanem tartalmilag a fővonástól különböző, hozzá csak »járult« jelentések. Azért nem lehet pl. a »kecske« színéből, hangjából, szarvából, csülkeiből az »állat« jelentését »lehozni«, mert az »állat« *centralis* jelentése nem rejlik ezekben.

Az »elvonásnak« (abstractio) tehát csak az a helyes értelme, mely az *átszűrés* (»elkülönítés«) természetében van kifejezve. Mihelyest az általánost az érzéki egyesből transzformációval akarjuk megkapni, azonnal megszűnik az abstractio értelmes jelentése s beáll a magyarázhatatlan *csodá*. A fixírozott egyest tágíthatjuk, homályossá és zavarossá tehetjük, ha korlátozó vonásait elszedjük; de *egyesnek* marad mindenkor. Mert az »egyes« csak szemléleti határozottság, ellenben tartalma az általános. A meddig a jelentés (pl. »élet«) magában marad, addig *általános*, másféle jelentés el sem képzelhető, mert az intellectus csak jelentéseket hozhat létre.²⁾ Csak ha más jelen-

¹⁾ Uphues (i. mű 9. l.) Goetheból idézi a következő passzust: »Was ist das Allgemeine? Der einzelne Fall. Was ist das Besondere? Millionen Fälle.« (Goethe Ő. M. XXII. p. 264.)

²⁾ Így tanította már Ibn Sina: »intellectus in formis agit universalitatem«.

tésekkel kapcsoljuk, áll elő a korlátozás (determinatio), melynek véghatára a Tér és Idő egyes pontjába való szorítás. Éppen azért sensualistikus úton az általános meg nem kapható soha (Locke, Hume); s ha az általánosságot a helyettesítő »szó« hatalmának tulajdonítjuk (mint pl. Berkeley), akkor petitio principiival dolgozunk.¹⁾ Mert a »szó« csak azért lehet »helyettese« az általánosnak, mivel maga is általános. De hogy miért általános a szó, azt ezzel még nem mondtuk meg. Az »egyes« csak a Tér és Idő szemléleti formája, azaz az *elrendezés actusával* nyeri kellő értelmét; magában véve mint jelentés: *minden általános*. Ha tehát az egyes nem volna már maga természeténél fogva is általános, akkor az általánost semmi transformatio útján nem teremthetné.

Erről a sokszor félreértett (sőt nem is látott) tényről meggyőződhetünk, ha bármely érzéki kép felfogását megelemezziük. Ha pl. az »alma« képét alkotó vonásai szerint megvizsgáljuk, akkor azt találjuk, hogy gyümölcs, tehát az élet productuma; hogy gömbölyű; kocsányon terem az almafa ágán; hogy egyik oldala sárga, zöld, a másik piros; síma, kemény felületű; illatos; savanykás vagy édes; a kopogtatásra bizonyos hangot hallat; hogy táplál, hasznos, szép, stb. Ezen tulajdonságokat egységes actus tartja össze, mint Részeit az Egész. Ennyiből állanak az alma vonásai; a tudós botanikus még többet fog felszámolni, de ezen tulajdonságok között egyet sem fog felmutathatni, mely az »egyes« vonását létesítené.

Mert ugyan hol rejlik itt az *érzékiesség*? A szín, hang, íz, szag, a keménység — nem az, mert ezek mind »jelentések« s így »általánosságok«. Az »egység« szemléleti vonás, de nem »érzéki«, hanem öntudatunk actiója. Az, hogy »gyümölcs«, hogy az »élet produktuma«, hogy »hasznos, szép«, stb. — mind nem érzéki, hanem értelmi vonás, azaz »jelentés«. Egy érzék sem fogja fel, tehát nem eredithetnek belőle. S így, ha az érzéki tárgy concretumában a *specifice érzéki* keresem, — a mely az értelemnek »régi ellene«-ül ismeretes — akkor azt nem találom; az »alma« csupa »jelentésekből« alakult, ő rám nézve »jelentő csomó« (complex jelentés). Ezen »jelentések« között van ugyan dignitási fokozat (s ezt ki is fejezi a logika a fogalom jegyeinek megbe-

¹⁾ Az abstractum történelméről l. Husserl Log. Unters. II.

lésénél), de lényegük szerint egyformán »jelentések» — »általánosok». Csak *lételeben* van valami, a mi a »jelentéstől» különbözik. De a »lét» maga is jelentés, és pedig általános; minden »létezés» egyforma és ugyanaz (Meinong ezt értette félre; mikor ott látott különbséget, a hol nincs); ezt a viszonyjelzőt a tárgy az Énnel való viszony sajátosságából nyeri különböző értelemben. De »jelentésének» gyökere az alany *posztíójában*, tárgyilag a *projectióban* rejlik. Az »általános» (universale) tehát nem »abstractum», csak pszichológiai eredete az abstractio. A jelentés »logikum» az »általános». *Létele* tekintetében pedig a »tárgy» lehet az Énnel való viszonya szerint különböző; az Énhez tartozó (centralis), az Énnel kerületét adó (peripherikus), az Éntől distantialiter elvált (excentrikus) tárgy; de mindez *létező* (existierend). Az *érzékliség ennélfogva csak a jelentésnek existentialis formája*, vagyis *projectionalis jelzője*.

És már most érthetővé válik azon mondás is, melyet Uphues-tól hallottunk: »die Wahrheit steht höher als die Wirklichkeiten». ¹⁾ Az Uphues-féle platonismussal azonban itt nem boldogulunk; mert az »igazság ideája», mint realitas, ránk nézve megközelíthetetlen s ily értelemben az igazság nem áll a valóságon felül. *Első a lét*; csak a projiciáltról van állítás (v. ö. IV. p. 45.). De ez a létező a »jelentés»; s ennyiben logikailag *előbb* van, mint az érzéki alakja, de nem »magasabb», érték dolgában, mint Descartes gondolta (v. ö. 45. l.). A »jelentés» csak az első létforma, a jelentés = a valóság s ennek megértése az *igazság*. A mi igaz a jelentésnek keretén belül, az igaz *absolute*. Más igazság nincs; az érzéki igazság is csak intellectualis. Mint-hogy azonban a megismerés az Én öntudatos megvalósulása, az Én pedig csak akkor valósul meg teljesen, ha magát Térben és Időben fixirozta, mert az Énnel kosmikus szerepe és »törvénye» ezt követeli; azért a *megismerés csak akkor teljes, a mikor a tárgy fogalmában rejlő összes mindazon vonások a projectio érzéki síkjában lettek fixirozva*, a melyeknek »jelentése» azt követeli. Ez magyarázza talán Husserl tanát is, hogy az érzékliség »beteljesíti» (erfüllt) az »intentionalis actust»; mert csak

¹⁾ Uphues Grundzüge der Erk.-th. p. 4. »das Existieren ist nur möglich durch das Gelten.»

akkor »teljesül be», ha a benne rejlő momentumok, értéküknek (jelentésüknek) megfelelő síkban, fixirozódtak. Ily értelemben helyes, ha az existentiát »possibilitatis complementumának» nevezzük.

És ha ezek alapján azt mondjuk, hogy az *érzékliség a jelentésnek existentialis postulátuma*, vagyis követelmény, mely bizonyos jelentések teljes megvalósulásához szükséges, akkor talán érthetőbbet mondtunk, mint a mikor Rickert a megismerés tárgyául a »kell» (»das Sollen») állította. Az érzéki megismerés ezen követeltsége azon alapul, hogy minden dolognak önmagát kell állítania, mert abban áll a létele. Ha tehát az Én egész kosmikus szerepe azt követelte, hogy érzéki jelentések-ből is álljon, akkor csak ezen *törvényének* hódol, a mikor bizonyos jelentéseket csak akkor tart megismerteknek, mikor az érzéki síkban is projiciálta vagy megvalósította. Nem minden tárgynak *kell* így érzéklileg is megvalósulnia; de minden érzéki tárgynak *kell* jelentéssel birnia. A jelentésben rejlik ennélfogva világrealtása, azon érték, mely a világtervben megilleti. Ez azonban nem »kell» (Sollen), hanem »van» (Sein); s így az igazi megismerés a *való megismerés*, vagyis a *jelentésnek megértése*. Csak-hogy az érzéki vonást nem követeli meg minden tárgy; s azért az érzékliség a »Soll», a jelentés a »Sein». Miből következik, hogy maradunk a réginnél: a megismerés tárgya a »van», nem pedig a sehogyan sem érthető »Sollen». Mert maga a »kell» is csak a *valóból* indulhat, mely lelkünket elismerésére »készteti». »Soll» egy támaszul szolgáló »Sein» nélkül — végrehajthatatlan gondolat.

Visszatérve a 61. l. adott kétféle »nézetre» (aspectus, »tekintet»), azoknak structurája tehát úgy különbözik, hogy az *ismeretelméleti sor* a *πρότερος φάσις*-ből vagyis a jelentésből construálja az érzéki, concret jelentést; ellenben a *lélektani sor* a *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*-ből és abstractio útján jut el a jelentés szívéig. Vagyis szembesítve egymással, azt találjuk, hogy:

a) *lélektanilag* (azaz phaenomenologialag) 1. értesülünk *valamiről*, a mi az Énnel szemben áll, mert tőle különböző; 2. ezen valaminek egyes vonásait érzékeink utánaképezik s e vonásokat jelentésükben *megértjük*; 3. a sokféleséget egységes reakcióval *érzéki egységgé* vagy szemléletté foglalkoztatjuk össze;

4. más tárgyakkal összehasonlítva azt, rájövünk megkülönböztető jegyére, hogy t. i. belülről *nőtt ki* s ennek alapját az élet funkciójában keressük; 5. más életproductumoktól abban különbözik, hogy *almafa gyümölcse*; 6. vonatkozásai a környezetre és saját magunkra egyéb viszonyjelzőkre vezetnek (helyi, időbeli, értékbeli jelzőkre). Ellenben

b) ismerettanilag a legelső nélkülözhetetlen egyetemes feltevés az *öntudatosság*; 2. ebből áll elő a projectio és szembeállítás a Térben és Időben, mely először egész határozatlanul csak a fix pontot jelzi, hová a «különbözőt» elhelyezzük; 3. ezen üres pontba lép először elburkoltan s önkénytelenül a *centralis* jelentés, azután az intentionalis szálak útján a többi rétegek jelentései (esetleg az érzéki jelentések is). Ezen önkénytelenül alakult csomót *ismerjük meg a reflexio álláspontján*; még pedig 4. az egyes tényezőket *megértve*, azoknak összevetéséből megtaláljuk a *centralis* jelentést s oda fixirozzuk (hogy pl. élő alak); 5. ezen centrum összekapcsoltsága más vonásokkal adja azok logikai funkcióját, mit *ítéletek alakjában* fejezünk ki; 6. az első ítélet alapján keletkezik a *minősítő ítéletek* sorozata, melyeket az intentionalis szálak alapján mindenfelé kiterjeszthetünk. Ennek elrendezése után áll előnkbe a *határozott teljes jelentés*.

A két sor tehát homályos értesüléssel kezdődik, mely azt jelzi, hogy valami szembeállott az Énnel. A reactio folytán annak a homályos «Tárgy»-nak képe homályos jelentés formájában áll elő (a log. sorban), vagy valamely főhatás (pl. alak, szín, szag stb. esetenként) formájában (a lélektani sorban). Mind a két esetben következik a vonások elemzése, megértése, egybevetése, megbecslése és összefüggésük megállapítása. *Logikailag* a centralis jelentés sugárzik ki az érzékiség területébe; *lélektanilag* az érzékiség «idézi fele» a centralis jelentést. *Logikailag* a centralis jelentés (pl. az «élete») csak a legközelebb eső jelentéseket («növényi», «állati», «testi», «lelki») vonzza magához intentionalis szálaival; ezen «differentiák» különödnék tovább mindaddig, míg az érzéki jelentésekre kerülünk. *Lélektanilag* az érzéki vonások «mutatnak» előbb egymásra, azután a nekik «fundamentumul», azaz támaszul szolgáló «differentiákra» s így a centrális jelentésre. *Logikailag* az első az Énegész, az alap, mely az összes jelentések közös fundamentuma (hisz ő kosmikus

jelentési csomó!); ebben rejlik az Énalany és Éntárgy, amaz mint öntudat, emez mint ideális natura; az Énalanyban vannak az Énjelentések, az Éntárgyban vannak az élet különödségei, mint az önfenntartás funkciói. Az «alma» jelentése tehát logikailag készen van már a *belső kialakultságban*, vagyis tisztán *logikai alkotásban*, vagy *belső formáltságában*. A jelentés *nem vándorol* maga az idegpályákon (hisz ez lehetetlenség!); hanem az idegpálya specifikus energiája (azaz logikailag: «jelentése») belenőtt a «valami» centrumába, mely ismét az Énegészben gyökerezik, a melynek intentionalis szála a «világfa» (Weltesche, Ygdrasil) gyökereiben végződnek. *Lélektanilag* (azaz phaenomenologikailag), mikor az Énalany ezen hajtását megérteni kezdi, a kiindulás pontja azon síkban van, a hol a kép teljes jelentése követelésére (postulatum) elhelyezkedett; tehát az érzéki tárgyaknál a sensualisban, a képzelmiéknél a fogalmi, a tisztán értelmiéknél az alaprétegben.

A lélektani magyarázat tehát a projectumból tanulja meg a projiciálót megismerni; ez az empirismus útja. Ellenben logikailag a megismerés a fundáló alapnak kialakulását kísérik szemünkkel. S éppen ezen oknál fogva (hogy t. i. a megismerés = logikai, megértő munka) a megismerés voltaképpen centruma a *megértésben* nyugszik, a mit ezen cikkben kimutatni igyekeztünk.

*

«Töredéknek» neveztem munkámat s belenyugszom abba, ha a szíves és türelmes olvasó is annak minősíti. Töredékes vázlat ez minden tekintetben. Csak *egy*et akart elérni: az olvasó figyelmét a megismerés centralis mozzanatára, a *megértésre* akartam felhívni, a minek éles kidomborítása talán sikerült is. Hogy elemzésem sok ponton más, távolesőknek látszó vidékekre is elbolyongott, azt a tárgy természete fogja kimenteni. *Mert a megértés universalis actus*; a mennyire az emberi elme tudománya terjed, annyira hat ki ezen csodálatos actus befolyása. S nekem nem is volt célom a lélektani fejtegetés; éppen azon pontok vonzottak, a melyeknek kékes távola a maga körül tekintőnek pillantását csalogatja. Ebbe a metaphysikai háttérbe szerettem volna az olvasó figyelmét csábítani; nehogy azt

higgye, hogy a causalis elrendezés valaha is képes lesz a megismerés szövedékét feltárni s megmagyarázni. Ezért az öntudatból indultam ki, hogy a kérdések összeszövődő szárait addig kövessük, a hol a valóság titokzatos háttérében eltűnnek. Én nem hiszem, hogy e háttért valaha teljesen át fogja hatolni az emberi elme; de tudom, hogy még sokkal tisztábban fogja a szájakat legalább »kidolgozni«, melyek — mint a levegőben kifeszülő ezüstös őszi fonalak — a végtelenbe vezérlelnek. Az ismeretelmélet eleget ért el, ha ezt sikerül neki valaha rendbeszedni. Mert ezen szájak mind homogenek; a jelentés »általánossága« azon anyag, melyből mind e szájak alkotva vannak. Az általánosság (generale) az egyetemesség (universale) érthető kifejezése; ez a repülő-híd, mely az egyetemes háttért az egyessel összeköti; s minél tovább hatol az általánosság területén, annál mélyebben hatol az egyetem alkatába.

Az egész fejtegetésnek rejlő célja pedig az volt, hogy azon elemekre vezessen el, a melyekben a logikai értéket keresni lehetne. Én tudom, hogy másutt, mint a jelentésben, ezt az önértéket felfedezni nem fogjuk. S az út világosan áll előttem: megértés — jelentés — általánosság — valóság — igazság — bizonyosság. A ki a logikai önértéket meg akarja ragadni, az ne sajnálja a fáradságos utat, mely ezen momentumok sorozatán át az igazság önértékére fogja elvezetni.